

GOVERNMENT OF INDIA  
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA  
ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

---

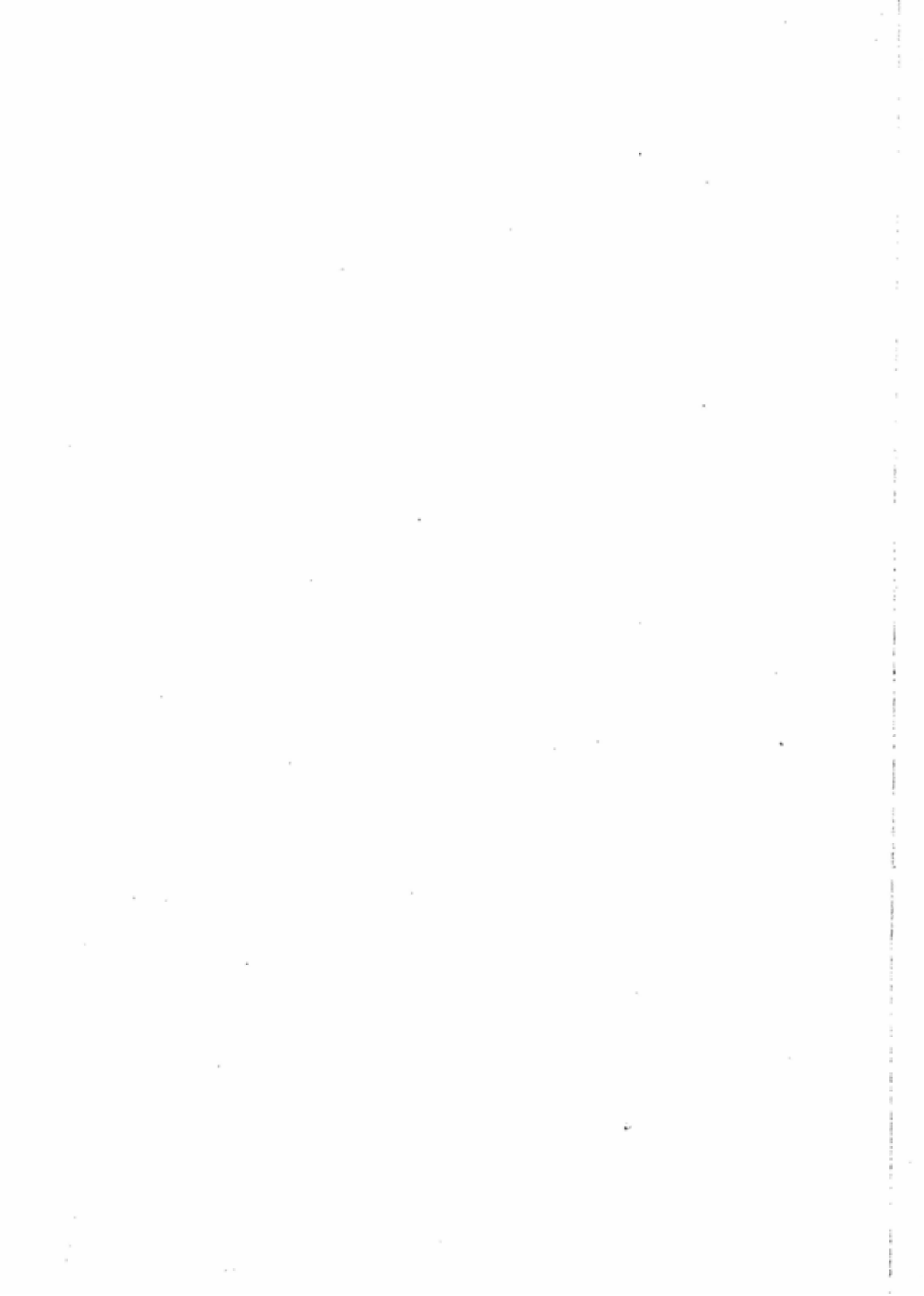
ACCESSION NO. 10717

CALL No. 891.04/Ker

D.G.A. 79.

$$\frac{134}{2}$$





10717

80  
10

H. KERN

VERSPREIDE GESCHRIFTEN - Vol. 4

ONDER ZIJN TOEZICHT VERZAMELD

VIERDE DEEL

Vol. 4

ACHTER-INDIË  
SLOT

BRAHMANISME EN BUDDHISME

MALEISCH-POLYNESISCH TAAVERGELIJKING  
EERSTE GEDEELTE

'S-GRAVENHAGE  
MARTINUS NIJHOFF

1916

GOVERNMENT OF INDIA  
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA  
CENTRAL  
ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY

ACCESSION NO. 10717

CALL No. 891.04 Key

D.G.A. 79.

JULI 1916.



MARTINUS NIJHOFF — UITGEVER — 's-GRAVENHAGE

# Verspreide Geschriften

V. J. 4

VAN

Prof. Dr. H. KERN.

De *volgorde* der rubrieken van deze uitgave, bezorgd door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, is nader aldus bepaald:

I. Voor-Indië. (*gereed*) — II. Achter-Indië. (*gereed*) — III. Brahmanisme en Buddhisme. (*gereed*) — IV. Maleisch-Polynesische Taalvergelijking. (*in gang*) — V. Indonesië in 't algemeen. — VI. Inscripties van den Indischen Archipel. — VII. De Nāgarakṛtāgama, Oudjavaansch heldendicht. — VIII. Spraakkunst van het Oudjavaansch. — IX. Diversen Oudjavaansch. — X. Diversen Nieuwjavaansch. — XI. Filippijnsche studies. — XII. Oostersche Diversen; & Aanvullingen der voorgaande rubrieken. —

XIII. Levensberichten. — XIV. Nederlandsch. — XV. Diversen.



VERSPREIDE GESCHRIFTEN

VAN

PROF. DR. H. KERN

---

DE NEDERL. BOEK- EN STEENDRUKKERIJ, V/H H. L. SMITS.  
WESTERINDE 135, 'S-GRAVENHAGE.

H. KERN.

VERSPREIDE GESCHRIFTEN, -Vol. 4

ONDER ZIJN TOEZICHT VERZAMELD.

VIERDE DEEL

10717

ACHTER-INDIË,

SLOT

BRAHMANISME EN BUDDHISME

MALEISCH-POLYNESISCH E TAALVERGELIJKING,

EERSTE GEDEELTE

891.04  
ker

Ref 294  
ker

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY NEW DELHI

'S-GRAVENHAGE  
MARTINUS NIJHOFF

1916

E. J. BRILL

Antiquarian and  
Oriental Bookseller  
LEIDEN - HOLLAND

Acc. No. ~~815~~  
Date ~~24-4-9~~  
Call No. ~~429-31-ker~~



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

10717  
5.7.61  
891.04/Ker

## II. ACHTER-INDIË (slot).

	Pag.
Fransch wetenschappelijk onderzoek in Cambodja. (1901—2).	
( <i>Vervolg</i> ). . . . .	1
Bespreking van E. Aymonier. Le Cambodge. — II. Les provinces siamoises, 8.	
Een Fransch werk over het volk der Tjam's in Achter-Indië. (1902).	33
Bespreking van A. Cabaton. Nouvelles recherches sus les Chams, 35.	
Fransch wetenschappelijk onderzoek in Cambodja. (1904). ( <i>Slot</i> ). .	43
Bespreking van E. Aymonier. Le Cambodge. — III. Le groupe d'Angkor et l'histoire, 45.	

## III. BRAHMANISME EN BUDDHISME.

Preface to the Bṛhat Saṃhita of Varāha-Mihira, edited by Dr. H. Kern. (1865). . . . .	73
Introduction to the Saddharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law, translated by H. Kern. (1884) . . . . .	123
Over de vermenging van Çivaïsme en Buddhisme op Java, naar aanleiding van het Oudjavaansch gedicht Sutasoma. (1888). . . . .	149
Der buddhistische Dichter Çūra. (1888). . . . .	179
Boekbespreking. (1898) . . . . .	183
E. Windisch. Māra und Buddha, 185.	
Een nieuw werk over den Boro-budur. (1902) . . . . .	189
C. M. Pleyte. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur, 191.	

Additional note to the Saddharmapundarika, edited by Prof. H. Kern and Prof. Bunyiu Nanjio. (1912) . . . . .	201
Een Russisch geleerde over Buddhistische kunst. (1897 & 1916) . .	209
Vertaling van S. Th. Oldenburg's «Zamětki o Buddijskom iskusstvė».	
[Voorbericht], 211.	
[Inleiding], 211. — I. Bharhut, 214. — II. Ajanā, 224. — III. Boro-Budur, 226.	
Iets over de hellen der Buddhisten. (1916) . . . . .	233
Naschrift, 240.	

---

#### IV. MALEISCH-POLYNESISCH TAAVERGELIJKING.

De Fidji-taal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië. (Verbeterd en bijgewerkt.). (1886). . . . .	243
Inleiding, 245.	
Hoofdstuk I. Klankvergelijking, 250. — II. Voornaamwoorden, 262. — III. Werkwoordelijke vormen, 276. — IV. Voorvoegsels ter afleiding van naamwoorden, bijwoorden en werkwoorden, 288. — V. Woordvorming door aanhechtsels, 305.	
Corrigendum, 344.	



## II.

### ACHTER-INDIË.

(Slot)

AAN

DE NAGEDACHTENIS

VAN

GEORG BÜHLER,

DEN TROUWEN VRIEND.

# Fransch wetenschappelijk onderzoek in Cambodja.

---

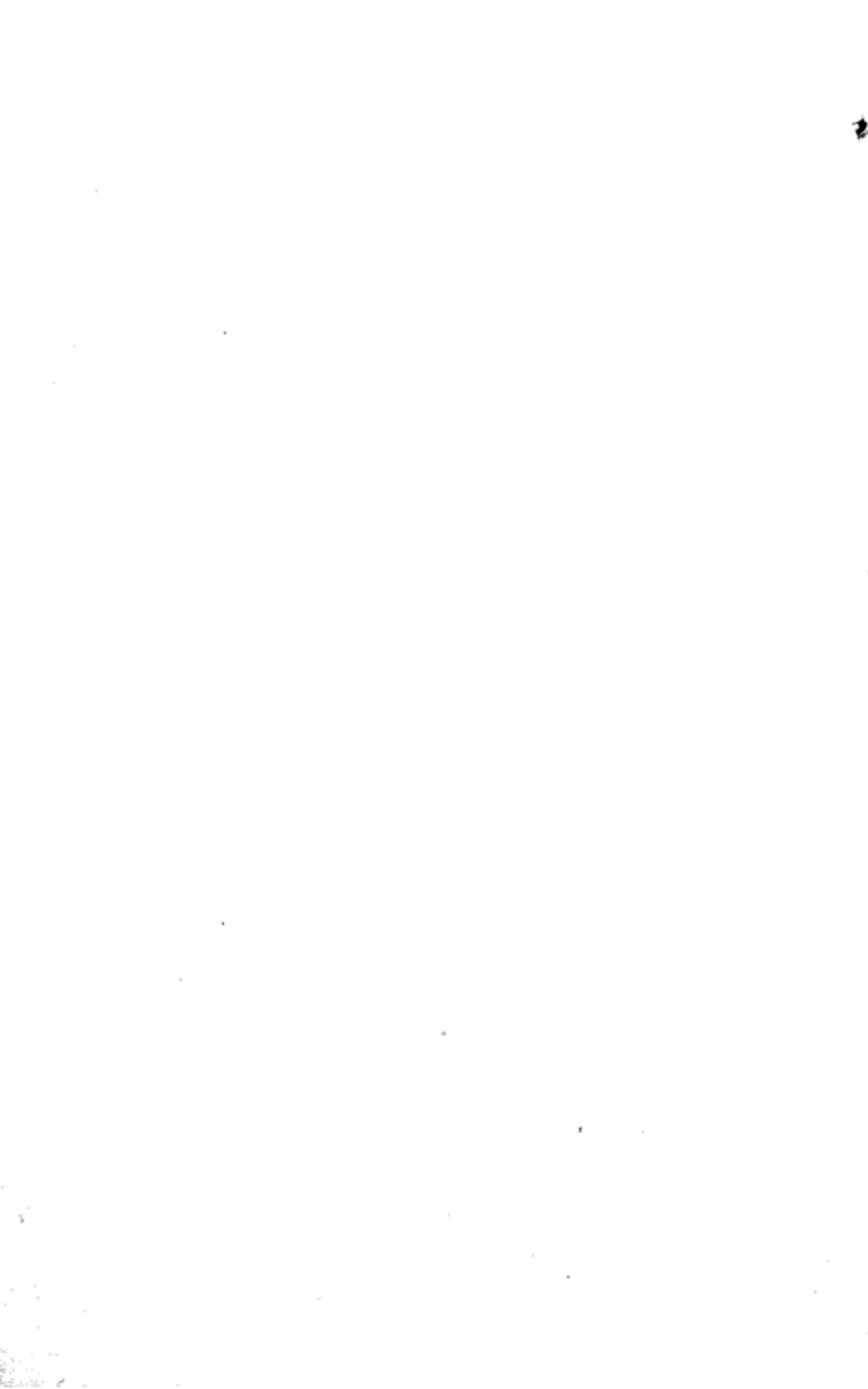
Bespreking van E. AYMONIER. LE CAMBODGE.

I. Le royaume actuel. II. Les provinces siamoises.

Paris, 1900, 1901.

---

*(Vervolg)*



## II. LES PROVINCES SIAMOISES.

Betrekkelijk spoedig na 't verschijnen van 't eerste deel, waarvan in een vorigen jaargang van dit tijdschrift eene aankondiging voorkomt, heeft de Fransche geleerde Aymonier het tweede deel van zijn «Cambodge» in het licht gezonden. Ditmaal geeft hij de uitkomsten van zijn oudheidkundige nasporingen en ontdekkingen in het gebied dat eertijds tot het rijk van Cambodja behoorde, maar thans onderworpen is aan de kroon van Siam.

Er bestaan tusschen de Siameezen en de Cambodjanen of Khmers, hoewel het twee geheel verschillende volken zijn, talrijke punten van aanraking, zoowel ten gevolge van hun nabuurschap en door hun geschiedenis, als door hun beschaving en hun godsdienst. Daarom moet een werk dat Cambodja en zijn monumenten wil behandelen, zooals Aymonier opmerkt, om niet onvolledig te wezen, ook een studie van land en volk van Siam omvatten. Wij vinden dan ook in dit deel van het werk eene niet al te uitvoerige, maar volkomen voldoende beschrijving van Siam en de Siameezen. Uit den aard der zaak zijn het slechts bekende zaken die Aymonier ons daaromtrent mededeelt, doch er is reden om te veronderstellen dat ze hier te lande niet zóó algemeen bekend zijn, of een vluchtige schets van de hoofdfacten zal den lezer niet geheel onwelkom zijn.

De Siameezen behooren, evenals de Laos en Sjans, tot den stam der Thais. Zij moeten reeds geruimen tijd vóór het begin onzer jaartelling uit de bergvlakten van Junan of het Oosten van Tibet naar 't Zuiden zijn afgezakt, en gaandeweg zich verbreid hebben in 't stroomgebied van de Mekong en verder van de Menam, terwijl zij de oorspronkelijke bewoners teruggedrongen en hun heerschappij uitbreidden ten koste der Annamieten, Tjams, Khmers, Maleiers, Peguanen en Burmeezen. Een gevolg van die uitbreiding is geweest dat de Siameezen bestanddeelen van al deze volken in zich hebben opgenomen, zoodat zij wel de machtigste en beschaafdsten Thais zijn, maar niet de zuiverste vertegenwoordigers van het ras.

De taal der Siameezen is verwant met het Burmeesch, en verder met het Annamitisch, Chineesch en Tibetaansch, maar hun beschaving en godsdienst hebben zij aan Indië, deels rechtstreeks, deels en vooral door tusschenkomst van naburige volken als de Cambodjanen en Burmeezen te danken. Hun letterschrift is afgeleid uit het oudere Cambodjasche, dat op zijne beurt uit Zuidelijk Indië stamt.



De Siameezen zijn van geloof Buddhisten, en wel Zuidelijke Buddhisten, wier heilige boeken in het Pāli opgesteld zijn. Tot dezelfde secte behooren de Singhaleezen, Burmeezen, en tegenwoordig ook de Cambodjanen. Eertijds beleden deze laatsten het Mahāyānisme, een vorm van Buddhismisme die de heerschende geworden is in China, Mongolië, Japan, Annam, voorheen het ook was in Cambodja en op Java. De heilige taal der Mahāyānisten is het Sanskrit, maar er bestaan in het Chineesch en Tibetaansch ook volledige vertalingen van de kanonieke boeken. Bij alle overeenkomst in de hoofdpunten der geloofsleer en der gewijde geschiedenis, vertoonen de twee afdeelingen van 't Buddhismisme ook aanmerkelijke verschillen, vooral ten opzichte van den eeredienst. De Mahāyānisten vereeren een menigte van Buddha's en Bodhisattva's, welke aan de Zuidelijke Buddhisten niet eens bij name bekend zijn. Het is dus geen wonder dat de Koning van Siam, toen hij op Java de overblijfselen van Indische bouw- en beeldhouwkunst bezichtigde, sommige Mahāyānistische beelden niet als figuren uit de Buddhistische mythologie herkende. Wel kon hij zonder moeite een aantal voorstellingen in 't beeldhouwwerk van den Boro-boedoer te recht brengen, omdat deze voorstellingen voor een groot deel aan alle sekten gemeen zijn.

Evenals zulks het geval is in andere landen waar het Buddhismisme heerscht, heeft het in Siam enkele oude gebruiken, deels van brahmanistisch-Indischen, deels van inheemschen oorsprong laten voortbestaan. De invloed van 't Hinduïsme openbaart zich ook in hun letterkunde, waartoe niet enkel Buddhistische vertellingen, maar ook de Indische heldensage van 't Rāmāyaṇa stoffen geleverd heeft. Ook bij hun tooneelvoorstellingen speelt genoemd heldendicht een belangrijke rol.

In bouw- en beeldhouwkunst hebben de Siameezen nooit iets voortgebracht wat met de grootsche scheppingen der oude Cambodjanen kan vergeleken worden. Voor den oudheidkundige levert dan ook Siam weinig merkwaardigs op, met uitzondering natuurlijk van het gebied dat voorheen deel uitmaakte van Cambodja en thans nog gedeeltelijk door Cambodjanen bevolkt is.

Het aantal vrome stichtingen in Siam is zeer groot, dewijl de geloovigen verzekerd zijn zich daardoor onvergankelijke verdiensten te verwerven. Gestichten van dien aard bij de Siameezen bekend onder den naam van Vat, omvatten gewoonlijk de volgende bestanddeelen: vooreerst een hof of park omgeven door kloostercellen; niet zelden is er nog een tweede kloostergang of open galerij met godenbeelden. Verder behoort tot de Vat een vergaderzaal of kapel, waar de monniken op vastgestelde tijden samenkomen om het reglement der Orde, het Pātimokkha, te hooren voorlezen, en waar ook de kapittel-vergaderingen gehouden worden. Een derde be-

standdeel is de Vihāra, een vierhoekige tempel zonder galerij, van binnen voorzien van een groot verguld Buddhabeeld. In dit gebouw wordt af en toe gepreekt.

Een ander soort van heiligdommen zijn de Caitya's, ook wel Stūpa's of Dagobs genaamd, pyramidale bouwwerken in den vorm van klokken, en relieken bevattende van heiligen, van de stichters of andere voorname personen; de relieken zijn vervat in urnen of doozen in een kleine bedekte holte.

Eindelijk valt nog te vermelden een soort van bouwwerk dat den naam draagt van Prāṅg. Men verstaat daaronder hooge massieve pyramiden, in vorm gelijkende op Līṅga's en aan de spits gekenmerkt door een drietand, het wapen van Çiva, zoodat Aymonier in die Prangs een overblijfsel van het Brahmanisme meent te zien of althans eene grove nabootsing van de schoone Cambodjasche torens waar ze uiterlijk op gelijken.

Op oude monumentale bouwwerken kan de hoofdstad Bangkok niet bogen. Men weet trouwens dat eerst in 1772 de rijkszetel naar Bangkok is overgebracht, nadat Ayuthia, de oudere hoofdstad van de 14<sup>de</sup> eeuw af, in 1767 door de Burmeezen verwoest was.

In de onmiddellijke nabijheid van Ayuthia vindt men tegenwoordig niets meer dan onherkenbare bouwvallen. Wat men meer Noordelijk aantreft, is ook van weinig beteekenis; daarenboven zijn veel overblijfselen in 't geheele stroomgebied niet van Siameeschen oorsprong. Wat de inscripties in het Siameesch betreft, bepaalt zich Aymonier, in overeenstemming met het plan van zijn werk, tot de vermelding van hetgeen min of meer in onmiddellijk verband staat met Cambodja. Hij vond daartoe te meer vrijheid, omdat de Siameesche epigraphie op bevredigende wijze behandeld is door Fournereau in diens «le Siam ancien», door Pater Schmitt, en in de deelen van de «Mission Pavie».

Een van de belangrijkste Siameesche inscripties is die, welke dagteekent van 't jaar 1284 na Chr. en gevonden is in de nabijheid van Soko-thai, de toenmalige hoofdstad van Siam. Het blijkt daaruit, dat toen ter tijd door den regeerenden vorst Rāma Kamhêng het schrift uit Cambodja is ingevoerd.

Twee andere inscripties in Siameesche taal, welke zich thans bevinden in Bangkok, maar daarheen overgebracht zijn van men weet niet waar, en gedateerd van 760 en 768, overeenkomende met 1398 en 1406 van onze jaartelling leveren het bewijs dat toen reeds het Buddhisme vasten voet gekregen had in de streek, van waar die opschriften afkomstig zijn. Daarentegen heeft men in de bouwvallen van Kamphêng Pesj een bronzen Çiva-beeld ontdekt, met een kort Siameesch opschrift, waaruit wij de kennis

putten dat het beeld is opgericht in 1432 Çaka=1510 A. D. door den koning Dharmāçokarāja, een naam die merkwaardig genoeg echt Buddhisch is. Andere Siameesche inscripties van later tijd kunnen wij met stilzwijgen voorbijgaan.

Van weinig belang zijn ook een paar opschriften in de heilige taal der Zuidelijke Buddhisten, het Pāli. Ze zijn gegrift op een monolith, waar de voetstap van den Buddha in is afgedrukt, naar het model van den voetstap op de Adamspiek in Ceilon. Het in 't opschrift vermeld jaartal komt overeen met 1426 A. D.

Een Sanskrit-inscriptie op een steenen zuil, thans bewaard te Bangkok, maar van onzekere herkomst, moet, naar den vorm der letters te oordeelen, uit de 7<sup>de</sup> of 8<sup>ste</sup> eeuw zijn, en is dus een Cambodja'sch monument, want zooals wij gezien hebben, ontvingen de Siameezen het letterschrift niet vóór 't einde der 13<sup>de</sup> eeuw. Misschien was op de zuil bij het Sanskrit gedeelte ook een tekst in 't Khmer gevoegd, doch het monument is in te gebrekkigen toestand tot ons gekomen om dit met zekerheid te kunnen zeggen.

De studie van 't bewaard gebleven gedeelte heeft den Heer Auguste Barth, den uitnemenden kenner der Sanskrit-epigrafie, o. a. tot de volgende uitkomsten geleid: het opschrift heeft betrekking op eene stichting ten behoeve van een Buddhistische congregatie en levert, ondanks den verminkten toestand, belangrijke gegevens ten aanzien van het Noordelijk Buddhisme, dat in 't geheele Indo-Chineesche schiereiland vooraf is gegaan aan het thans heerschende, welks kanonische boeken in 't Pāli geschreven zijn. Er wordt in het stuk gewag gemaakt van de wandelplaats, den reeffer, de zaal voor sabbathviering. Ook is er sprake van de levering van inkt en palmbleden om te schrijven en van voedsel. Ook wordt melding gemaakt van preeken, van lampen en wierook, van festoenen, banderollen, baldakijnen, vliegenwaaiers en vlaggen van Chineesche zijde. Merkwaardig is ook dat de mythische ziener Agasti genoemd wordt als beschermheilige of patroon van het klooster, want Agasti geniet als Wijze uit den voortijd in geheel Zuidelijk Voor-Indië de hoogste eer; hij wordt door de Tamils beschouwd als de schepper van hun taal. De plaats die Agasti in 't opschrift inneemt, is een bewijs te meer dat de Indische beschaving van uit Dekkhan in Cambodja is ingevoerd geworden, hetgeen trouwens voldoende blijkt uit den vorm van 't Cambodjasche schrift. Het is heel wel mogelijk, zelfs waarschijnlijk dat zich ook Indiërs uit Noordelijke streken in Cambodja gevestigd hebben, maar de Zuid-Indische invloed is overwegend. Hetzelfde mag beweerd worden van Java.

In den koninklijken hofburg te Bangkok ziet men nog een ander over-

blijfsel uit een tijd toen de Siameezen reeds machtig waren in het stroomgebied van de Menam. Het is een Liṅga, opgericht in 1317 A. D., zooals blijkt uit het opschrift, dat vervat is in een mengsel van Sanskrit en Khmer.

Aanmerkelijk ouder, namelijk van 944 Çaka = 1022 A. D. en afkomstig van Lowo, is eene zuilinscriptie geheel in 't Khmer, de taal van Cambodja. Het is een edict uitgevaardigd door koning Sūryavarman en voorschriften behelzende omtrent de verplichtingen en voorrechten van heremieten en van Buddhistische monniken, zoowel van de secte der Sthavira's als der Mahāyānisten.

In de nabijheid van hetzelfde Lowo vindt men twee brokstukken van een steenen zuil, met Cambodja'sch opschrift in letters van de 10<sup>de</sup> eeuw. Het vermeldt de stichting van een heiligdom gewijd aan den god Vāsudeva en draagt dus een Viṣṇuëetisch karakter.

In geschiedkundig opzicht hoogst belangrijk is de groote inscriptie van niet minder dan 176 regels, in Khmertaal, van den jare 1283 Çaka = 1361 A. D. Die tekst, gegrift op een zuil, is gevonden in de bouwvallen van Sokothai (Sanskrit: Sukhodaya), de oude hoofdstad der Siameesche vorsten, maar werd in 1834 overgebracht naar Bangkok. De inhoud maakt ons bekend met het gewichtige feit dat de toenmalige koning der Siameezen gedurende 22 jaren tot 1283 Çaka in Sukhodaya resideerde, in welk jaar hij een gezantschap afvaardigde naar Ceilon, ten einde den beroemden priester Sāmi-Saṅgharāja, een zeer vroom man en grondig kenner van de Tripiṭaka (de Buddhistische heilige schrift), uit te noodigen aan zijn hof te komen. De Singhaleesche monnik gaf aan die roepstem gehoor en het gevolg was dat de koning zich tot het Buddhisme, en wel het Zuidelijke, bekeerde. Van toen af kan men aannemen dat het Singhaleesche Buddhisme bij de Siameezen wortel geschoten en verder ingang gevonden heeft bij de Cambodjanen. Eene merkwaardige bijzonderheid van dit staatsstuk — want als zoodanig mag men het beschouwen —, uitgaande van een regeerend Siameesch vorst, is het dat de taal niet Siameesch, maar Khmer is. Volgens Aymonier kan men als vaststaande aannemen dat gedurende eenige eeuwen de officieele taal der Siameesche heerschers het Cambodja'sch geweest is. Van daar dat de Siameesche taal onuitwisbare sporen bewaard heeft van een invloed dien het Cambodja'sch geoefend heeft, op gelijke wijze als het Engelsch getuigenis aflegt van de heerschappij van 't Normandisch Fransch.

Gaat men in N.O. richting van Ayuthia, dan komt men eindelijk in de provincie Korat, eertijds een grensgewest van 't rijk van Cambodja. De bevolking bestaat uit Cambodjanen, Siameezen, Laos en Chineezen. Het

aantal van Cambodjasche monumenten in dit gewest is zóó groot, dat we slechts van de voornaamste eenig gewag zullen maken. Het is nauwelijks noodig op te merken dat de twee talen welke men hier op de inscripties aantreft, Khmer en Sanskrit zijn.

De belangrijkste bouwvallen zijn die van den tempel te Nom Van, eenige uren O. N.O. van de tegenwoordige stad Korat. De opschriften, waarvan de grootste dagteekenen uit de 12<sup>de</sup> eeuw, wijzen uit dat de stichting een Çivaïetisch heiligdom was. Daarentegen is een zuil bij Hin Khon opgericht door een Buddhist; evenzoo is de tempel, waarvan de bouwvallen in 't district van Tjayaphum zichtbaar zijn, een Buddhistisch heiligdom. Evenzoo de tempel van Phimaie, waarvan Aymonier een uitvoerige beschrijving geeft, met platten grond en afbeelding van 't overgebleven gedeelte der bouwwerken, waarop echter het fraaie beeldhouwwerk niet zichtbaar is. Minderwaardig zijn de sculpturen van 't vervallen Viṣṇuïetische heiligdom bij Koe Suon Teng.

Van Korat gaat de Schrijver over tot de streek, thans bewoond door de Laos, voorheen onderworpen aan de Khmers. Na eene korte beschrijving van 't karakter, de gewoonten en zeden der Laos, en na eene vluchtige opsomming hunner monumenten, wier nadere beschouwing buiten zijn bestek ligt, behandelt Aymonier de oudheden die men in de door Cambodjanen bewoonde dorpen aantreft. Ze zijn niet zeer talrijk, alle Buddhistisch.

Talrijker dan in de provincie Korat is de Cambodjasche bevolking in 't land van Bassak, waarvan 't oostelijk gedeelte, aan den linker oever van de Mekong, sedert 1893 onder Fransche heerschappij staat.

Iets ten Z.W. van Bassak, bij Vat Phu, verheffen zich ettelijke ruïnen. Verschillende zuilengangen met voorstellingen uit de Indische mythologie leiden naar het eigenlijke heiligdom met soortgelijke voorstellingen; het meest voorkomende motief is de afbeelding van den god Indra op zijn olifant en van het monster Rāhu, den bewerker van maansverduisteringen. Van het heiligdom stijgt men hooger op, naar een terras langs in de rots uitgehouwen treden.

Van dit terras heeft men een indrukwekkend uitzicht op de bosschen en bergen van Bassak en de kronkelingen der rivier. Uit een ter plaatse gevonden zuil met eene inscriptie in 't Sanskrit en 't Khmer uit de 12<sup>de</sup> eeuw is op te maken dat het heiligdom door Koning Sūryavarman II gewijd werd aan Çiva en dat in verloop van tijd verschillende godenbeelden, o. a. van Çiva-Viṣṇu als twee-eenheid, werden opgericht.

In zuidelijke richting van bovengenoemde plaats ligt het dorp Ban That, 'dorp der torens', zoo geheeten naar drie oude torens, die zich ter zijde van een pagode verheffen. De bouwtrant mist alle bevalligheid en, uit het

oogpunt der kunst beschouwd, hebben deze oudheden niets merkwaardigs. Des te belangrijker is de inscriptie op een sierlijk bewerkte vierkanten zuil van zandsteen in de onmiddellijke nabijheid der torens. Dat opschrift, geheel in 't Sanskrit, geeft een geheel verhaal te lezen. Wij vernemen hoe een jonge dame, uitmuntende in schoonheid, deugd en geleerdheid in den echt verbonden werd met een Çivaïet harer waardig; hoe uit dat huwelijk een zoon geboren werd, Subhadra, die opgroeide tot een groot geleerde en de geestelijke raadsman werd van Koning Jayavarman, en diens opvolgers Dharaṇḍravarman en Sūryavarman II. Al deze vorsten worden ten eerste geprezen en van den laatstgenoemde tevens vermeld dat hij roem behaalde door zijn overzeesche krijgstochten. Ook liet hij een prachtige tempel bouwen ter eere van Çiva, alsook een Liṅga en een beeld van Durgā oprichten. Hij kwam, gelijk wij van elders weten, aan de regeering in 1112 A. D., zoodat het gedenkteeken van eenige jaren later moet dagteekenen.

Het Noordelijkste punt, waar men een Cambodja'sch monument aantreft, is Phu Lokhon. Dáár op den top van een rots staat een Liṅga in een uitgegraven put, met een Sanskrit opschrift in zeer oude karakters, naar het schijnt van de 7<sup>de</sup> eeuw. Er wordt namelijk gesproken van een Koning Mahendrarman, den opvolger van Bhavavarman. Deze laatste, die omstreeks 600 A. D. regeerde, wordt genoemd in een Sanskrit steenopschrift te Veal Kantél. Volgens den Heer Barth maakt de tekst gewag van een beeld van Tribhuvaneçvara «den Heer der drie werelden», opgericht door een brahmaan Somaçarman, echtgenoot der dochter van Viravarman, zuster van Bhavavarman. Tot de geschenken aan het heiligdom behooren o. a. een volledig exemplaar van 't Mahā-bhārata, het Rāmāyaṇa en een Purāṇa, uit welke boeken dagelijks moet gelezen worden. — Klaarblijkelijk moet de steen oorspronkelijk bij een gebouw, vermoedelijk een Brahmaansche maṭha of college, geplaatst zijn geweest, doch dat gebouw is dan van den aardbodem verdwenen.

De streek tusschen de Mun en het Dangrekgebergte is rijk aan oudheden, waarvan de meeste in zóó'n vervallen toestand verkeerden, dat ze voor ons geen andere waarde hebben dan als gedenkteekenen van gewezen bloei en grootheid. Betrekkelijk het best bewaard zijn de torens, die op verschillende plaatsen gevonden worden. Van meer aanbelang zijn de bouwvallen van twee tempels in de provincie Surên, waarvan het grondplan nog te herkennen is; de kleinste vertoont een lang opschrift in Sanskritverzen, waarin de namen voorkomen van de hierboven reeds vermelde koningen Jayavarman, Dharaṇḍravarman en Sūryavarman. De tempel moet dus gesticht zijn in de 12<sup>de</sup> eeuw; het was een Buddhistisch heiligdom, want

de tekst van 't opschrift begint met de aanroeping «Hulde aan Buddha».

Een alleszins merkwaardige oudheid, in de provincie Sisakêt, is die welke bij de omwoners den naam draagt van Kamphêng Niai, «de groote ringmuur». Binnen een grooten ringmuur van limoniet zijn de overblijfselen zichtbaar van zes bouwwerken, namelijk drie torens en drie kleinere gebouwtjes. De bovendorpel van een dezer gebouwtjes vertoont Viṣṇu liggende op de slang, terwijl uit zijn navel de lotus opschiet die Brahma draagt. Op een der pijlers van de hoofdpoot is een opschrift in het Khmer, van den jare 964 Çaka = 1043 A. D., dus ten tijde der regeering van Sūryavarman I. Het stuk is de schenkingsoorkonde van een Çivaïetisch minister en voorzitter van 't Hoog Gerechtshof.

Hoog op den berg van Brah Vihār verhief zich eenmaal een trotsche groep van gebouwen met toegangen, galerijen, trappen, binnenhoven, torens en ringmuren. Van het geheel is nog genoeg gespaard gebleven om de overtuiging te wekken dat het een grootschen indruk op den beschouwer moet gemaakt hebben.

De epigraphische teksten, al hebben ze veel geleden, verspreiden over de geschiedenis eenig licht. De eerste tekst, van 960 Çaka = 1038 A. D., begint met een aanroeping van Çiva en bevat bevelen van Koning Sūryavarman, omtrent zekere heiligdommen aan Çiva gewijd.

In een iets ouderen tekst, van 949 = 1028 is er sprake van schenkingen aan familiën die de bewaarders zijn van de kronieken der vorsten van Cambodja. Een Sanskritinscriptie op een steenen zuil, merkwaardig genoeg in Noord-Indische karakters, maakt ons bekend met eenige geschiedkundige feiten, o.a. met de oprichting van een gouden Liṅga in 803 Çaka = 881 A. D. en van een anderen Liṅga in 815 = 893.

Een tweede zuil dagteekent uit den tijd van Koning Sūryavarman II, de eerste helft der 11<sup>de</sup> eeuw.

Uit deze fragmentarisch bewaard gebleven teksten blijkt met zekerheid dat het heiligdom van Brah Vihār aan Çiva gewijd was en hoogstwaarschijnlijk door Sūryavarman I gesticht werd in de 11<sup>de</sup> eeuw onzer jaartelling. Nagenoeg van denzelfden tijd is, zooals wij gezien hebben, de inscriptie van Kamphêng Niai.

De provincie Melu Prei, waar nog verscheiden dorpen door Cambodjanen bewoond zijn, is rijk aan oudheden, welke alle door den tand des tijds veel geleden hebben. Het oudste monument is wel de toren van Prasat Kampeum, blijkens het beeldhouwwerk boven den ingang van een Viṣṇuïetisch heiligdom. De daar gevonden inscriptie vertoont de lettervormen van de 7<sup>de</sup> eeuw en houdt een lijst in van schenkingen van slaven, slavinnen, kokostuinen, enz.

De bouwvallen te Prasat Khna schijnen de overblijfselen te wezen van een kluizenarij met bijbehorende gebouwtjes, omgeven door een dubbelen ringmuur. Uit een der opschriften schijnt men te mogen opmaken dat de kluizenarij bekend was onder den naam van Pustakāçrama, «Hermitage der handschriften».

Een andere inscriptie van 902—980 bevat o. a. een register van inkomsten en leveringen van rijst, melk, koeken, betel, enz. ten behoeve van twee kluizenarijen: Janapada en Trivikramapada (d. i. de stappen van Viṣṇu, dus onder de hoede van dezen god geplaatst).

Dergelijke leveringen, die men gevoegelijk kan vergelijken met de tinsen en tienden ten bate van kerken of kloosters in Europa, komen veelvuldig voor in den tekst van opschriften bij andere bouwvallen, die naar de platte gronden in Aymonier's werk te oordeelen, hermitages geweest zijn. Een aantal van die oudheden, welke het karakter van brahmanistische heiligdommen dragen, gaan wij met stilzwijgen voorbij, om iets langer stil te staan bij den Çivatempel van Prāsāt Brah Anak Puas, d. i. «de torens van den als asceet levenden god».

De hoofdtempel verheft zich op een kleine hoogte. Om daartoe op te klimmen begint men met een trap, die leidt naar een voorterras of voorhof waar de overblijfselen van twee torens te zien zijn. Buiten den voorhof, van de Z.W. zijde, merkt men een kleinere galerij op en daarvóór twee zuilen met opschriften. Door een monumentale poort geraakt men tot den ommuurden binnenhof, waar onderscheiden gebouwtjes staan, benevens een zuilengang aan de oostzijde, terwijl de hoofdtempel zich aan den Noordkant verheft. Op een afstand van ongeveer duizend meter ten Zuiden is een groot waterbekken, waarbij een tempeltje en, binnen een ringmuur, een vierzijdige zuilengang.

Een der opschriften, in 't Sanskrit gesteld, is, hoezeer verminkt, voldoende om te bewijzen dat de tekst de oorkonde is van eene schenking van Yaçovarman aan den Gaṇeça van Candanagiri, «Sandelberg», vermoedelijk de naam van 't omliggend gebergte. Van de overige opschriften, alle in de Khmertaal, zijn er twee van Sūryavarman I uit de jaren 930=1008, en 937=1015. Van vroeger tijd zijn eenige inscripties van Jayavarman V, waarvan één het jaartal 896=974 aanwijst. Twee opschriften schijnen van nog ouder dagteekening te wezen, maar de cijfers zijn niet volkomen duidelijk. Uit den inhoud der verschillende inscripties volgt, dat het heiligdom genaamd was Çivapāda, «Çiva's voet»; dat reeds vóór de 9<sup>de</sup> eeuw Çaka giften geschonken werden; dat in 't begin dier eeuw Yaçovarman zich verdienstelijk maakte door eene schenking aan den Gaṇeça van Candanagiri; dat op 't einde der 9<sup>de</sup> en in den aanvang der 10<sup>de</sup> eeuw Jayavar-



man en andere personen tal van schenkingen deden en herstellingen verordenden, welk voorbeeld gevolgd werd door Sūryavarman.

Een groot gedeelte van de Siameesche provincie Sisapton, bij de Cambodjanen thans Soia geheeten, is als bezaaid met oudheden; alleen de belangrijkste zullen ons hier bezighouden.

Te Phnom Kangwa is een grot, waarin men nog twee steenen altaren ziet; aan weerszijde buiten de grot stonden een paar torentjes. Uit de daar aanwezige inscripties is op te maken dat ze dagteekenen van 880 en 890 Çaka en schenkingen bevatten van den Koning Rājendravarman.

Niet ver van 't dorp Rolôm Tim, bij den berg Sangkê Kong, staat de bouwval van een toren, waarvan de wand ter weerszijde van de poort twee opschriften draagt, een in 't Sanskrit, 't andere in 't Khmer. Beide vermelden schenkingen o.a. van slaven en slavinnen door Sūryavarman.

Van geheel anderen aard is de inhoud van een inscriptie op een soort grenspaal, op eenigen afstand van bovengenoemd dorp. Het stuk is wat in 't Indische recht een Jayapatra heet, d.i. eene oorkonde, waarbij de feiten van een rechtsgeding en de uitspraak van 't gerechtshof vermeld wordt, benevens de namen van den voorzitter der rechtbank, de leden van 't hof, de getuigen en den deurwaarder. Zulk een Jayapatra is, zooals men zich herinneren zal, door Dr. Brandes op Java aan 't licht getogen en bekend gemaakt. Tot nog toe heeft men geen Jayapatra's in Voor-Indië zelf ontdekt, ofschoon ze aldaar evenzeer moeten bestaan hebben als in Cambodja en Java, waar het Indisch recht was ingevoerd.

Een zeldzaam belangrijk overblijfsel der Cambodjasche oudheid is bewaard gebleven op eene plaats die bij de inlanders Sdok Kak Thom heet. Het is niet zoozeer het bouwwerk van 't heiligdom aldaar, of de gebeeldhouwde tafereelen uit de Indische mythologie en de verbrijzelde afgodsbeelden, die onze bijzondere aandacht trekken, als wel het daar gevonden groote opschrift. Dat stuk is, om de woorden van Aymonier te gebruiken, «du point de vue graphique, la plus extraordinaire de toutes les inscriptions du Cambodge, et même l'un des monuments les plus remarquables que les hommes en tous pays aient jamais laissé sur la pierre».

Bedoelde inscriptie is gegrift op een vierkante kolom van grijzen zandsteen en is, behalve het voetstuk,  $1\frac{1}{2}$  meter hoog. Het geheele aantal regels van den deels in 't Sanskrit, deels in 't Khmer vervatten tekst op de vier zijden van het gedenkteeken bedraagt 340; de transcriptie zou minstens de ruimte van 32 bladzijden in 8° innemen. Dit kan eenigszins een denkbeeld geven van den omvang.

Het sierlijke, en toch monumentale schrift, in ronde letters van de 10<sup>de</sup> eeuw, getuigt van verwonderlijke kunstvaardigheid. Wat den inhoud be-

treft, is op te merken dat de twee teksten hetzelfde onderwerp behandelen, zoodat men kan zeggen dat de zuil een tweetalige oorkonde bevat, met deze uitzondering dat het laatste gedeelte van den Cambodjaschen tekst met een toevoegsel verrijkt is. De inhoud laat zich kenschetsen als de geschiedenis in kroniekstijl van negen geslachten eener brahmaansche priestersfamilie, vooral ten opzichte van hun vrome werken en schenkingen. Die geschiedenis omvat een tijdperk van 250 jaren en loopt van 724 tot 974 Çaka (802 tot 1052 A. D.).

De Cambodjasche tekst, die over 't algemeen iets uitvoeriger is dan de Sanskritsche, begint met de vermelding van 't feit dat Z. Maj. Parameçvara (bij zijn leven Jayavarman II) een heiligdom oprichtte te Nagara Mahendraparvata en twee in den tekst genoemde oorden aanwees als woonplaatsen voor eene familie welke de uitsluitende bevoegdheid verkreeg om ook in 't vervolg den eeredienst van de godheid waar te nemen. Deze familie, wier vertakkingen worden opgegeven, was door den regent van Bhavapura begiftigd met landerijen in 't gebied van Indrapura, waar zij zich met der woon vestigde en een Liṅga van Çiva oprichtte. Na dit gedeelte dat als een inleiding kan beschouwd worden, leest men de opmerkelijke bijzonderheid dat Z. Maj. Parameçvara van Java gekomen was om te heerschen in de hofstad Nagara Indrapura. Iets verder in het stuk leest men van de afhankelijkheid — vermoedelijk geestelijke — van Cambodja ten opzichte van Java. Hoe deze uitingen te verklaren zijn, ligt in 't duister. Men weet dat de benaming Java ook toegepast werd op Sumatra, maar het is niet bekend dat Sumatra ooit een brandpunt is geweest van Çivaïetisme, of meer in 't algemeen van brahmanistische wetenschap, en toch schijnt men uit den samenhang te moeten opmaken dat Z. Maj. zich onafhankelijk wenschte te maken van Javaanschen invloed door een geleerden brahmaan, Hiraṇyadāma, aan zijn hof te noodigen, opdat deze de voorschriften voor de wijding van een Opperheerscher zou vaststellen.

Genoemde koning had tot Guru, leeraar en geestelijken raadgever, den brahmaan Çivakaivalya, wiens familie door de koninklijke gunst begiftigd werd met uitgestrekte landerijen te Kutī, terwijl hij zelf de hoeder werd van 't heiligdom te Nagara.

Verder volgt een reeks van feiten betrekking hebbende op de verdiensten der familie van Çivakaivalya in de volgende geslachten en op de gunstbewijzen en schenkingen der na Parameçvara regeerende koningen.

De laatste der in 't stuk genoemde vorsten is Udayādityavarman, die in 971 Çaka den troon beklom.

De Sanskrittekst, waarvan de vertaling aan den Heer Barth te danken is, geeft in hoofdzaak eene opsomming van dezelfde geschiedkundige feiten.

De aanhef is eenigszins verschillend: het stuk begint met eene hulde aan Çiva, Brahma en Viṣṇu; weidt dan uit in den lof van Koning Udayādityavarman, spreekt dan van diens Guru Jayendravarman en diens voorgeslacht van moederszijde, die zich door vrome werken zoo verdienstelijk gemaakt had tot heil der wereld. Van denzelfden Jayendravarman weten wij uit den Cambodjaschen tekst dat hij de oprichter was van een Çiva-liṅga in 974 Çaka.

Het tweede gedeelte van den Cambodjaschen tekst geeft eenige aanvullingen, die wij hier kunnen laten rusten.

Als datum van de inscriptie mag men aannemen het jaar, waarin Jayendravarman den Liṅga oprichtte, dus 974 Çaka = 1052 A. D.

Bij hetgeen wij van dit hoogst merkwaardig gedenkstuk medegedeeld hebben zijn allerlei bijzonderheden verzwegen, die ons een blik vergunnen in de godsdienstige en maatschappelijke toestanden van het oude Cambodja. Trouwens, het doel van ons beknopt overzicht is volstrekt niet, de lezing van het voortreffelijke werk van Aymonier overbodig te maken, maar om den lezer het hooge belang van diens nasporingen en ontdekkingen, ook voor de oudheidkunde van Java en den invloed der Indische beschaving aldaar, in 't licht te stellen.

Bijzonder rijk aan overblijfselen der oudheid is het landschap Battambang, dat eertijds aan de kroon van Cambodja behoorde, doch in 't laatst van de 18<sup>de</sup> eeuw door 't verraad van den gouverneur der provincie bij Siam werd ingelijfd. De bevolking bestaat voor 't meerendeel uit Cambodjanen; de landtaal is dan ook Cambodjasch, maar in de stukken die van de regering uitgaan wordt het Siameesch gebruikt.

Na eene beschrijving van land en volk geleidt de Sch. ons naar de verschillende plaatsen waar oudheden aangetroffen worden. Beginnende van 't Oosten der provincie vindt men bij Daûn Tri de ruïne van een toren in metselsteen, benevens overblijfselen van brahmanistische godenbeelden en een zuil van zandsteen waarop een inscriptie deels in 't Sanskrit, deels in 't Khmer gegrift is. In 't begin van den Sanskrittekst leest men den naam van den koning Rājendravarman, terwijl het Khmergedeelte den datum 888 Çaka (= 966 A. D.) bevat. De hoofdinhoud bestaat uit een opsomming van giften ten behoeve van het heiligdom; onder die giften worden genoemd mannen en vrouwen, met hun kinderen; voorts voorwerpen voor den eeredienst, schalen, ossen, buffels.

In de nabijheid der hoofdstad Battambang, in de pagode Vat Sla Kêt, worden twee brokstukken van een zuil bewaard, welke volgens het zeggen der inboorlingen afkomstig zou wezen van Bassêt. In hoofdzaak heeft de inscriptie, die dagteekent van 1067 Çaka (= 1145 A. D.), ten tijde der re-

geering van Sūryavarman II, betrekking op verschillende stichtingen ten bate van het heiligdom van Bhadreçvara, d. i. Çiva. Ook is er sprake van de oprichting van een Liṅga en komt er een opsomming in voor van namen van slaven en slavinnen, aan 't heiligdom geschonken.

Op eenige uren afstands ten Zuiden van Battambang verheffen zich de bouwvallen van den tempel van Banān op een heuvel, van waar men een schoon uitzicht heeft op het landschap. De aanwezigheid van verscheiden oude Buddhabeelden in de torens en galerijen leidt tot de gevolgtrekking dat het gebouw een Buddhistisch heiligdom was. Vermoedelijk zou men de bevestiging hiervan in de opschriften vinden, indien deze niet zoo erg geleden hadden. In een er van is te herkennen de naam van den koning Rājendrarvarman, die in de 9<sup>de</sup> eeuw Çaka regeerde; van een ander is de datum 972 Ç. (= 1050 A. D.).

Ten Z. van den heuvel van Banān is een grot, genaamd «de grot van 't wijwater». Om in die grot te komen, moet men door een nauwen onderaardschen gang kruipen en ontdekt dan eene menigte Buddhabeelden van hout en metaal. Van den druipsteen in 't gewelf druppelt het «wijwater», waaraan men bijzondere geneeskracht toeschrijft.

Niet ver Westelijk van Banān, te Prasat Sning, treft men de overblijfsels aan van vier torens. Op de bovendrempels dezer gebouwen zijn nog zichtbaar tafereelen uit de brahmanistische mythologie: Viṣṇu liggende op een monsterachtige figuur; een voorstelling van 't karnen van den oceaan; een tooneel uit het Mahā-Bhārata, nl. de geschiedenis van 't dobbelspel, toen de Pāṇḍava's hun gemalin Draupadi verloren: Çakuni heft den dobbelsteen op, die door valsch spel den uitslag gegeven heeft; Yudhiṣṭhira buigt neêrslachtig het hoofd, terwijl Duççāsana brutaal de hand legt op Draupadi. Van een korte inscriptie op een zuil is bijna niets meer te herkennen.

Een tempelruïne van aanzienlijken omvang, maar uiterst vervallen, bevindt zich te midden der rijstvelden nabij Bassêt. Op de wanden van 't hoofdgebouw zijn nog zichtbaar de fraaie beeldhouwwerken met voorstellingen uit de brahmanistische mythologie. Van de vijf inscripties die men er ontdekt heeft, bevat de eerste een dubbelen tekst, een in 't Sanskrit en een in 't Khmer. Men leest er in het jaartal 958 (= 1036) en de vermelding van eenige groote heeren die een heiligdom stichten van Çrī-Jayakṣetra<sup>1</sup> en daaraan landerijen enz. schenken. Het tweede opschrift, van den jare 964 (= 1042) vermeldt dat zekere groote heer Gaṇapatiavarman rijstvelden en tuinen gekocht heeft, welke hij aan 't heiligdom van Jayakṣetra schenkt; verder wordt nog gewag gemaakt van schenkingen voor hetzelfde

<sup>1</sup> De Sch. houdt dit voor den naam van een godheid, doch waarschijnlijker is het dat te vertalen is «het land van Jaya» of «Çrījaya».

doel door twee andere personen. Van soortgelijken inhoud is de derde inscriptie van 964 (=1042); de vrome schenker heet Çrikanṭha, een Paṇḍit. Van een vierde opschrift, geheel in 't Sanskrit, is nagenoeg niets meer leesbaar. De vijfde, tweetalige inscriptie, moet blijkens de voorkomende vorstennamen van iets lateren tijd dagteekenen dan de vorige. Het vermeldt de oprichting van een beeld der godin Bhagavatī naast dat van den god van Jayakṣetra; verder komen eenige bepalingen voor omtrent opbrengsten uit de landerijen en giften van slaven.

Dicht bij Bassêt stond eertijds de Prasat, d. i. de toren, van Ta Kê Pong, doch thans is daar niets meer van over dan eenige steenhoopen. Gespaard zijn ook twee beschreven steenzuilen. Het eene, vrij lange opschrift in 't Sanskrit begint met de woorden *Namo Buddhāya*, Hulde aan Buddha, en geeft o. a. den naam te lezen van den koning Jayavarman VII, zoon van Dharanīndravarmān en dagteekent van 1084 (=1162), behoort dus tot de laatste regeering waarmee de epigraphie van 't oude Cambodja volgens stellige gegevens ons bekend maakt. Het tweede opschrift, in de landtaal, is te zeer gehavend om iets van den inhoud te kunnen opmaken. Blijkens de zooeven vermelde inscriptie was de Prasat van Ta Kê Pong bepaald Buddhistisch, doch in de nabijheid, in een boschje tusschen genoemde plaats en Bassêt, heeft men in 1883 ook een fraai Brahmabeeld met vier aangezichten ontdekt.

Te Vat Ek, niet ver van de citadel van Battambang, verheft zich een bouwwerk, bedekt door struikgewas en groote boomen, op een heuvel, omgeven door een rechthoekige gracht. Het gebouw bestaat uit galerijen, binnenpleinen en het eigenlijke heiligdom. Op het beeldwerk zijn nog godheden en tafereelen uit de Indische mythologie te herkennen: Indra op zijn olifant, Çiva en zijn gemalin rijdende op den stier Nandi, het karnen van den Oceaan, enz. Van de twee opschriften, gegrift op de deurpijlers van 't heiligdom, is het eerste nagenoeg geheel onleesbaar geworden; de inhoud van 't andere is in hoofdzaak deze, dat Paṇḍit Yogīçvara in den jare 949 (=1027) een Çiva-liṅga oprichtte, daarbij allerlei kostbare geschenken gaf en de opbrengst van met name genoemde landerijen voor vrome doeleinden bestemde; de grenzen van het stichtingsgebied zijn op bevel des konings Sūryavarman vastgesteld. De stichting, waarvan hier sprake is, komt zonder twijfel overeen met hetgeen in de Oudjavaansche oorkonden een dharmmasīma en thans op Java pardikan-desa genoemd wordt.

Een dagreis ver westwaarts van de stad Battambang ligt een gehucht Ta Ngên, waar dichtbij een waterbekken, genaamd «Vijver van 't gewijde land», een steenzuil wordt aangetroffen, aan drie kanten beschreven. De

eene zijde geeft een lijst te lezen van vrouwelijke lijfeigenen, waaronder bajaderen, en van twee categorieën van mannelijke lijfeigenen. De andere kant maakt melding van landerijen van verschillende personen gekocht; van den daarvoor bepaalden prijs en van de afbakening des gebieds. Voorts heet het dat Koning Sūryavarman ook landerijen en honderd veertien slaven schonk, alles ten behoeve van den Çiva-liṅga en van Jayakṣetra. Na eenige regels in 't Sanskrit, waarbij een iegelijk die inbreuk maakt op de schenking met de straffen der hel wordt bedreigd en aan ieder die de stichting verrijkt de geneugten des hemels worden beloofd, begint op nieuw de tekst in de landtaal, bevattende den datum 949 (= 1027) en verordeningen door Sūryavarman uitgevaardigd aangaande de heffing der inkomsten voor 't heiligdom van Jayakṣetra.

Op eenigen afstand van 't stadje Banteai Neang is in eene armoedige dorpspagode een steenen voetstuk bewaard met een kort, maar om meer dan één reden belangrijk Sanskritopschrift, prachtig uitgevoerd. De door den heer Barth geleverde vertaling luidt als volgt: «Koning Bhavavarman, die de twee werelden in zijne hand houdt, heeft met de giften (geheven) uit de schatten welke hij met de kracht van zijnen boog gewonnen heeft, dezen liṅga van Tryambaka (den Drieoogige, d. i. Çiva) opgericht.» Bhavavarman, wiens inscripties bijna over de geheele uitgestrektheid van 't oude rijk van Cambodja verbreid zijn, regeerde omstreeks 600 na Chr. en om dezen tijd had, volgens Chineesche berichten, Cambodja de naburige staten aan zich onderworpen.

Bij genoemde plaats is een grot, waar men ettelijke beeldjes van Buddha, Viṣṇu en brahmaansche godinnen aantreft. Ook is die grot merkwaardig om eene tweetalige inscriptie waarvan de zakelijke inhoud zich in 't kort aldus laat samenvatten: zekere Tribhuvanavajra laat in den jare 903 (= 981) een beeld oprichten van Jagadīçvara, anders genaamd Trailokyanātha, en in vereeniging met zijn zwager Somavajra een beeld van Lokeçvara<sup>1</sup>; voorts een van Māyā, de moeder van Buddha. In den Khmertekst wordt ook gewag gemaakt van de gebruikelijke schenkingen van land en anderszins en ten slotte een iegelijk die inbreuk maakt op de stichting bedreigd met helsche straffen.

De hoofdpersoon der oorkonde, Tribhuvanavajra, draagt den titel van Ācārya, d. i. Professor, hij was dus een geleerde en zonder twijfel is de Sanskrittekst, geheel in dichtmaat, van zijn eigen maaksel. Zoowel door den aanhef der inscriptie als door het karakter der door hem opgerichte beelden doet hij zich kennen als aanhanger van 't Mahāyānisme. Klaarblijkelijk

<sup>1</sup> Deze drie namen kunnen niet anders bedoeld wezen dan als synoniemen van Avalokiteçvara, den grooten Bodhisattva.

had hij van dit stelsel een grondige kennis, zooals men van een Ācārya mag verwachten, en toont hij zijn talent door in den aanhef in eenige strofen eenige hoofdpunten van 't metaphysisch-mythologisch Mahāyānistisch stelsel bloot te leggen. Wegens het belang dat die aanhef heeft als bijdrage tot de kennis van 't Mahāyānisme, zooals het in de 10<sup>de</sup> eeuw in Cambodja beleden werd, heeft dat gedeelte der inscriptie het onderwerp uitgemaakt van eene bijzondere studie, welke oorspronkelijk in 't Hollandsch verschenen <sup>1</sup> in vertaling door den Schr. in zijn werk is opgenomen.

Overgaande tot de Noordelijke afdeeling van 't landschap Battambang, vertoeven wij 't eerst bij 't dorp Preah Nê Preah, dat gebouwd is aan den voet van eene rotsachtige hoogte. Boven op die hoogte ontwaart men beelden van leeuwen, overblijfselen van galerijen, een torenpoort, een steenen kluis en beeldjes. In de nabijheid ziet men eenige in de rots uitgeholde gaten die Aymonier voor regenbakken of waschplaatsen houdt, doch de inlanders bestempelen althans een van die uithollingen als Preah Bat, d. i. Heilige voetstap. Wij zullen straks zien dat er ten gunste van de inlandsche benaming wel iets te zeggen valt. Van de drie nog leesbare inscripties op de wanden van de torenpoort, vermeldt de eerste de stichting van een āçrama, d. i. een brahmaansche hermitage, in 860 Çaka, en voorts de hernieuwing daarvan in 871, toen de eerste stichter gestorven was. In het tweede opschrift, van 928 Ç. is sprake van een heiligdom Çaivapadagiri, berg van Çiva's voetstap, en van Çivapāda, de voet van Çiva. Het heeft al den schijn dat de inlanders met een der uithollingen in den rotsgrond als «De heilige voetstap» te bestempelen een herinnering aan dien «voetstap van Çiva» bewaard hebben en dat zulk een voetstap werkelijk in de nabijheid van de kluisenarij door de geloovigen vereerd werd. Het is volstrekt niet onmogelijk dat een der holtten voor zulk een voetstap doorging. De onnatuurlijke vorm en de ongewone afmetingen zijn geen beletsel. Men weet dat de voetstap van den Buddha op de Adamspiek in Ceilon — volgens de Mohammedanen is het de voetstap van Adam — meer dan vijf voet lang en ruim twee voet breed is en weinig op een voetspoor lijkt. Zoowel de tweede inscriptie, als de derde van 927 Ç. bevat allerlei schenkingen van verschillende personen ten bate der kluisenarij.

Te Prasat Sangkhah vindt men eengewijd waterbekken met een geheel vervallen klein heiligdom. Uit de tamelijk goed bewaard gebleven inscriptie in twee talen is op te maken dat koning Sūryavarman I landerijen en andere schenkingen aan den Çiva-linga maakte. Men heeft hier dus te doen met een Çivaïetisch heiligdom.

<sup>1</sup> In Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie te Amsterdam, IV, 8 (1899). — [Zie deze Verspreide Geschriften, Deel III, 1915, p. 291 vlg.]

Onder den naam van Prasat Roluh, d.i. de open toren, zijn bij 't dorp van dien naam de bouwvallen bekend van een ouden tempel. Aan de poorten zijn nog eenige beeldhouwwerken zichtbaar, o. a. boven de poort een vierarmige godheid, dansende, en lager een andere god rijdende op Garuḍa, dus Viṣṇu. De inhoud van de inscriptie in de landtaal luidt, volgens de vertaling, als volgt.

«In 971 Çaka, den 8<sup>sten</sup> van de donkere helft der maand Phālguna (Febr.—Maart 1050 A. D.) beklom Z. Maj. Udayādityavarman den troon. In 972 Ç., den 5<sup>den</sup> van de lichte helft der maand Vaiçākha (April—Mei 1050), Zondag, verleende Z. Maj. Udayādityavarman goedgunstiglijk de gronden van 't land Stuk Rmāṅg, alsmede de slaven en inkomsten aan den Heer Paṇḍit Jayendra, ze afstaande voor 't vervolg als (deel uitmakende van) de gronden en inkomsten van 't land Stuk Ransi. Nu waren de vier personen, twee mannen en twee vrouwen, welke die gronden bezeten en de inkomsten van het land Stuk Rmāṅg genoten hadden, kinderloos en zonder kleinkinderen overleden, zoodat hun geslacht was uitgestorven. Uit dien hoofde heeft Z. Maj. een beschikking genomen ten gunste van Paṇḍit Jayendra en bepaald dat die gronden, slaven en inkomsten van Stuk Rmāṅg voortaan een integreerend deel zullen uitmaken van 't heiligdom van Stuk Ransi en voor altoos behooren aan de familie van Paṇḍit Jayendra, in de vrouwelijke lijn.» Verder worden de grenzen aan de acht windstreken aangewezen en eindigt de oorkonde met de opsomming der namen, titels en functies van drie Paṇḍits die door den Vorst belast worden met de uitvoering van het koninklijk edict.

In de streek Soay Chêk zijn verscheiden overblijfselen der oudheid, waaronder het aanzienlijkste is de ruïne van Banteai Preau, zijnde een heiligdom gebouwd in 't midden van een grooten vierkanten vijver. De vijf op de poorten gegrifte opschriften, alle in de landtaal, loopen van 924 tot 933 en leveren het bewijs dat het heiligdom gewijd was aan Çiva en diens gemalin Umā. De vermelding van de gewone vrome schenkingen ontbreekt niet.

Met voorbijgang van eenige onaanzienlijke bouwvallen, vermelden wij de ruïne van den toren Prasat Sdao wegens beeldhouwwerken boven de poort, welke voorstellen Indra gezeten op zijn olifant en omringd door heremieten in aanbidding.

Bij twee geheel vervallen torens, genaamd Prasat Ta Siu, heeft men twee beschreven steenzuilen ontdekt. De eene inscriptie, in 't Sanskrit, van 't jaar 811, maakt gewag van 't prachtige klooster van Yaçodhara en van een schenking door koning Yaçovarman aan de goddelijke Nidrā, d.i. de Slaap. Als goddelijk wezen wordt Nidrā in Voor-Indië niet aangetroffen; de heer



Barth vermoedt dat bedoeld is Yoganidrā of Mahāmāyā, die gelijkelijk door de Çivaieten en Viṣṇuieten vereerd wordt. Het tweede opschrift is zeer beschadigd, zoodat er bijna niets van te maken is.

Een pyramidale steenzuil met kort Sanskritopschrift, gevonden te Thmā Puok, is duidelijk van Buddhistischen oorsprong, want men leest er de namen op van Buddha, Maitreya, Lokeṣa of Lokeṣvara (anders genaamd Avalokiteṣvara). Het stuk is dus bepaald Mahāyānistisch.

Eenige uren ten N. van Thmā Puok aanschouwt men een van de grootste ruïnen van Cambodja, die door de massa van haar materialen en den rijkdom der beeldhouwwerken onmiddellijk na de beroemde monumenten van Bayon en Angkor Vat in aanmerking komt. Het indrukwekkend geheel van dit overblijfsel der oudheid, bekend onder den inlandschen naam van Banteai Chhmar, omvat: een groot gegraven meer in 't Oosten; den bijtempel in 't midden van dit meer; een hoogen aardwal met een gracht rondom de ten W. van 't meer gebouwde stad; vijf of zes tempeltjes binnen die stad; een binnenwal met diepe grachten waarover dijkvormige wegen lagen, versierd met kolossale reuzenbeelden, terwijl een binnenmuur met een monumentale poort aan ieder der vier zijden boven de gracht zich verhief; een plein binnen den wal, waar verschillende bijgebouwtjes stonden; eindelijk den centralen tempel, een labyrint van galerijen, portico's en torens, welke omgeven was door een rechthoekige met bas-reliefs versierde galerij. Voor eene uitvoerige, tot in kleine bijzonderheden afdalende beschrijving der onderdeelen van 't geheel, zij de lezer naar het boek zelf verwezen. Omtrent de beeldwerken die door groote verscheidenheid uitmunten, willen we alleen opmerken, dat daaronder niet slechts de gewone figuren uit het Hindusche Pantheon voorkomen, maar ook Buddhabeelden. Deze omstandigheid tracht de Schr. te verklaren door aan te nemen dat de tempel gesticht was ter eere van Buddha of aan de beide heerschende godsdiensten van Cambodja tegelijk gewijd was, zoodat wij te denken zouden hebben aan een gemengden eeredienst. Inderdaad kent men ook uit het Middeleeuwsche Java dergelijke voorbeelden van syncretisme tusschen Çivaïsme en Buddhisme.

De inscripties ter plaatse verspreiden over de bestemming van den groot-schen bouw geen licht. Wel echter behelzen ze gewichtige gegevens aangaande een eigenaardig feit, namelijk dit, dat Koning Yaçovarman om de verdiensten te vereeuwigen van vier van zijne ministers, met name genoemd, die deels bij gelegenheid van een opstand, deels in een oorlog hun leven voor hem opgeofferd hadden, hun standbeelden in het heiligdom liet oprichten, waar zij goddelijke eer genoten. Ook van andere personen, die na hun dood vergood werden en wier beelden in 't gebouw prijken,

wordt gewag gemaakt. Hieruit zou men geneigd wezen af te leiden dat de weidsche bouw bestemd was voor een Pantheon, waarin alle goden en vergode weldoeners der menschheid eene plaats vonden, zoo iets als het Beiersche Walhalla op groote schaal, met dit verschil dat de eigenlijke goden niet waren uitgesloten, zooals in 't Walhalla en het Parijsche Panthéon het geval is, in spijt van den naam dezer gebouwen.

In 't Distrikt Soay Chêk treft men een aantal bouwvallen aan, die wij met stilzwijgen voorbij gaan, om iets langer stil te staan bij twee beschreven zuilen van Neak Ta Chi Ku. Op de eene ziet men een bas-relief, voorstellende Çiva op den stier Nandi met zijne gemalin, en een Sanskrit-inscriptie uit den tijd van Sūryavarman I; dit stuk wacht nog op eene vertaling. De andere inscriptie, in de landtaal, erg beschadigd, vermeldt eene schenking van landerijen aan een Liṅga van Çiva ten tijde der regeering van Sūryavarman I.

Ten N. van genoemde plaats staat een schoon bewerkte zuil van rooden zandsteen, versierd met een figuur van den Buddha in bas-relief en voorzien van een tweetalig opschrift. Het stuk dagteekent van 948 Ç., toen Sūryavarman I aan de regeering was en is eene Buddhistische stichtings-oorkonde.

Na de oudheden van 't landschap Battambang beschreven te hebben, verplaatst de Schr. ons naar het gewest Siem Reap of Angkor, hetwelk het gewone verblijflood der vorsten was gedurende het tijdperk der groote bouwwerken. Wegens het bijzonder groot aantal van archeologische vondsten in dit uitgestrekt gewest, zullen wij ons bepalen tot de belangrijkste overblijfselen.

Te Preah Khsêt heeft men de ruïnen van een heiligdom ontdekt, waarvan een tweetal opschriften op de zijwanden van een torenpoort bijzonder de aandacht verdient. Het eene, in 't Sanskrit, volledig vertaald door den Heer Barth, verhaalt van de restauratie van een Liṅga door een zekeren Saṅkarṣa, zoon van Vāsudeva en de zuster van Koning Udayārkavarman, onder de regeering van dezen vorst in 998 Çaka. In 't volgende jaar voegde dezelfde persoon daaraan toe een zonderling stel van beelden, bestaande uit een Brahma, een Viṣṇu en een Buddha, zoodat deze laatste inplaats treedt van Çiva. Het geheel van deze beelden, bestempeld als Caturmūrti, Viervuldigheid, — in nabootsing zeker van de bekende Trimūrti — was niettemin gewijd aan Çiva<sup>1</sup>. De door Saṅkarṣa gerestaureerde Liṅga was eertijds aan Koning Sūryavarman (vader en voorganger van Udayārkavarman, anders genaamd Udayādityavarman) geschonken door diens

<sup>1</sup> In het Oudjavaansche gedicht Sutasoma wordt meer dan eens Buddha met Çiva vereenzelvigd.

minister Sarāma, en de koning had dien op zijne beurt geschonken aan Saṅkarṣa, mitsgaders landerijen en onderhoorige lieden. De Khmerinscriptie schijnt van inhoud nog al te verschillen, doch heeft te veel geleden om zulks met zekerheid te kunnen zeggen.

Tot de groote werken ten algemeenen nutte, welke de oude Cambodjanen hebben nagelaten behooren steenen bruggen, zooals de Spean Teup en de Spean Sreng, waarvan de eerste 35, de tweede 33 bogen heeft. Eertijds vormde de laatste brug den overgang van de groote heirbaan, waarvan de sporen nog zichtbaar zijn. Op kleinen afstand van die heirbaan of straatweg, bij 't dorp Teuk Chum, bespeurt men de ruïnen van een toren. Het opschrift van een ter plaatse gevonden steenzuil geeft te kennen dat zekere Ācārya in den jare 871 Çaka, in de maand Pauṣa (949—950 A.D.) daar een heiligdom stichtte van Trailokyanātha. Het is dus eene Buddhistische stichting, doch met Trailokyanātha is toch niet de Buddha bedoeld, zooals de Sch. meent, maar als wij ons niet vergissen, Lokeçvara, de bij de Mahāyānisten zoo hoog vereerde Bodhisattva, de barmhartige redder in alle nooden.

Eveneens een Buddhistisch heiligdom is de Prasat Ta Sien niet ver van bovengenoemd oord. Het is een toren met opschriften op de zijwanden der poort. De datum schijnt te wezen 888 Ç. (= 966 A. D.). Het heiligdom was gewijd aan Jagannāthakeçvara, vermoedelijk een synoniem van Lokeçvara.

Een Buddhistisch bouwwerk is ook de vervallen kleine tempel bekend onder den naam van Prasat Ta An. Op de wanden leest men nog ettelijke inscripties. De eerste vermeldt de oprichting van een beeld van Trailokya-vijaya; de tweede van 901 of 909 Çaka bevat een schenking aan Lokeçvara. Een derde, van den jare 1189, spreekt van de oprichting van een beeld van Sugata Māravijita, d. i. van Buddha die Māra overwonnen heeft. Opmerkelijk is het dat op den bovendrempel van een der poorten een voorstelling te zien is van Viṣṇu als Manleeuw die den reus Hiranyakaçipu verscheurt; een nieuw voorbeeld van een vreedzame vereeniging van Buddhistische en Brahmanistische godsdienstige denkbeelden.

Het distrikt Krelanh is rijk aan overblijfselen der oudheid. Op een heuveltje genaamd Phnom Kombat liggen, half in den grond gezakt, verscheiden vrouwenbeelden. Een beeldwerk vertoont drie vrouwen met een lotus in de hand, en hooger op vijf figuren, naar het schijnt van Buddha's, waarboven een veelhoofdige Nāga. Een aantal andere bouwvallen in 't distrikt gaan wij met stilzwijgen voorbij, te meer dewijl ze zeer onvolledig onderzocht zijn.

Van meer belang is de ruïne van Kedei Ta Kām. Het heiligdom, of-

schoon van geringe afmetingen, is merkwaardig wegens het beeldhouwwerk en de inscripties op de wanden. Een kort Sanskritopschrift, volgens Bergaigne van den jare 713 Ç (= 791 A. D.) geeft den naam van Lokeçvara te lezen, is dus van Mahāyānistischen oorsprong. Doch in de veel langere Khmer-inscriptie, welke van veel later tijd dagteekent en een schenkingsoorkonde is ten bate van een Çiva-liṅga, wordt gesproken van 't gieten van een beeld van Brahma, van Viṣṇu en van Çiva. Hieruit schijnt men te mogen opmaken dat de oorspronkelijke bestemming na verloop van tijd veranderd was.

Te Banteai Ta Kām bevindt zich een monument, dat door de schoonheid van 't gebruikte materiaal en de regelmaat van het bouwplan boven het zooeven behandelde uitmunt. Evenals zooveel andere gebouwen van gewijden aard in Cambodja, staat de tempel met de galerijen en bijgebouwtjes op een eiland in een watervlak, dat door een strook vasten grond gescheiden was van een gracht aan de vier zijden. Paden naar de vier windstreken gaven toegang van buiten naar het middengebouw. Ten O. en W. werd de buitengracht onderbroken door een kruisgalerij. Uit de inscripties is niet veel meer op te maken; op een er van herkent men alleen den datum 982 Ç. en op een ander 986. Het schijnt dus dat het gebouw gesticht werd tusschen 1060 en 1064 van onze jaartelling.

De torens van Snay Lāā verdienen vermeld te worden wegens de rijke versiering, die nog zeer goed te herkennen is. Het beeldhouwwerk vertoont verschillende tafereelen uit de Indische mythologie: Indra op zijn olifant; Viṣṇu, met vier armen rustende op de wereldslang Ananta, terwijl uit zijn navel de lotus opschiet, die Brahma en twee godinnen draagt.

De Prasat Trao is een alleenstaande toren binnen een gracht. De inscriptie in de landtaal, van 't jaar 1031 Çaka, is een stichtings- en schenkingsoorkonde ten behoeve van den eeredienst van de godheid van Liṅgapura en van een overleden heerschappij. Of het stuk Buddhistisch is, gelijk de Schr. vermoedt, is twijfelachtig.

Ondubbeltzinnig Çivaïetisch is de toren van Vat Teupedei. De bovendrempel der poort geeft ons Viṣṇu te zien, rijdende op Garuḍa en omgeven van heremieten. De twee Sanskritinscripties, in tamelijk gaven toestand over, zijn door Bergaigne en Barth ontcijferd, en leeren ons o. a. dat zekere Çikhāçiva in 832 Ç. drie Liṅga's oprichtte. Een regel in de landtaal zegt dat in 834 zekere persoon uit Bhavapura landerijen schonk voor den Çiva-liṅga. De eerste inscriptie begint met een aanroeping van de Trimūrti, de Indische Drievuldigheid.

Een Çivaïetisch document is ook een steenzuil, welke ontdekt werd bij Trepeang Daūn Aūn, doch van daar is overgebracht naar 't Musée Guimet,

waar het thans berust. De vrij uitvoerige tekst, deels in 't Sanskrit, deels in de landtaal opgesteld, is zeer slecht geschreven en hier en daar uitgewischt, zoodat het moeilijk zal wezen het geheel behoorlijk te ontcijferen. Het Sanskrit op de eerste zijde geeft de namen van vijf achtereenvolgende koningen, Udayādityavarman, Harṣavarman, Jayavarman, Dharaṇḍravarman II, en vermeldt in 't kort de landerijen en dienaren toegewezen aan den dienst van de godheid van Liṅgapura. De Khmertekst op de tweede zijde begint met een aanroeping van Çiva, waarop volgt het jaartal 1031 van een koninklijk bevelschrift. Er wordt gezegd dat de vijf zooeven genoemde vorsten, waarvan drie met hun posthume naam worden genoemd, gronden en slaven geschonken hadden voor den eeredienst. In 1021 Ç. werd een Çiva-liṅga opgericht door een Guru van Sūryavarman II en in 1031 door den zelfden persoon een Viṣṇu. Op de derde zijde leest men den naam van den god Campeçvara (Kṛṣṇa), doch de schenkingen waarvan gewag wordt gemaakt, zijn voor de godheid van Liṅgapura. Op de vierde zijde leest men wederom van schenkingen, o. a. aan Campeçvara. Volgens Aymonier kan het heiligdom van Liṅgapura niet gelegen hebben ter plaatse waar de steenzuil ontdekt is, vermits hier geen spoor van een bouwwerk te vinden is. Een wetenswaardige bijzonderheid welke men uit de inscriptie leert kennen is dat de posthume naam van Harṣavarman III was Sadāçivapada; van Jayavarman VI Paramakaivalyapada; van Dharaṇḍravarman Paramaṇiṣkalapada. Deze namen zijn van 't zuiverste Çiva-ïetische karakter en duiden aan dat die vorsten de volkomen zaligheid, de verlossing bereikt hebben.

Als een Viṣṇuïetische stichting doet zich kond de kleine ruïne van Kuk Pu. Op een alleenstaande zuil aanschouwt men gebeeldhouwde figuurtjes van Viṣṇu en andere Indische goden en op de wanden overblijfselen van opschriften. Een hiervan vermeldt een schenking van slaven aan den god Çvetadvipa, waarmede Viṣṇu bedoeld moet wezen, want in een ander opschrift heet het dat Koning Jayavarman III eene schenking deed ter eere van den god Puṇḍarikākṣa Çvetadvipa. In een derde opschrift is er sprake van een vorstelijk edikt, betrekking hebbende op een tempel van Campeçvara. Van wijlen Koning Jayavarman wordt gezegd dat hij naar den Viṣṇuloka, d. i. het verblijf van Viṣṇu gegaan is, hetgeen te kennen geeft dat hij bij zijn leven een Viṣṇuïet was. Onder de regeering van een zijner opvolgers, nl. Jayavarman V, werd in 900 Ç. een schenking gemaakt van landerijen en slaven aan den god Çvetadvipa.

De bouwvallen van Prasat Char bestaan uit drie torens binnen een gracht en hieromheen een omwalling. De pilasters der poorten zijn voorzien van beeldhouwwerk en de zijwanden van inscripties. De eene is een oorkonde

van 901 Ç. waarbij Z. Maj. Jayavarman vergunning verleent om dorpen te stichten, er huisgezinnen te vestigen en godenbeelden op te richten, als daar zijn, een Çiva-liṅga, een Parameçvara (titel van Çiva) onder de trekken van Rājapativarman zaliger; twee beelden van Bhagavatī, onder de trekken van twee overleden dames; een Bhadreçvara (vorm van Çiva), een Nārāyaṇa en een Campeçvara (beide namen van Viṣṇu). Verder worden de grenzen van de stichting opgegeven, alsmede de inkomsten. Nog andere schenkingen worden vermeld voor de oprichting van een Çiva-liṅga, en van de godheid van Liṅgapura, alsook eene bijdrage aan de stichting door Jayayuddhavarman, die een door hem gekocht stuk land geeft aan de godin Bhagavatī, afgebeeld onder de trekken van zijne grootmoeder. De tweede inscriptie, waarvan de letters zeer uitgesleten zijn, is — zooveel is duidelijk — van soortgelijken inhoud en van weinig later tijd.

Niet ver van de oude hoofdstad Angkor Thom ligt het gehucht Samrong. In een boschje in de nabijheid staat naast eenige beeldjes van Viṣṇu en Gaṇeça een zuil, wier zijden grootendeels met opschriften bedekt zijn. Een der zijden wordt gedeeltelijk ingenomen door een bas-relief van middelmatig maaksel, voorstellende Viṣṇu rijdende op Garuḍa. Het aantal datums hetwelk men in den 239 regels tellenden tekst, deels in 't Sanskrit, deels in de landtaal gesteld, aantreft, is aanzienlijk; ze loopen van 1000 Ç. tot 1028, of misschien 1050, hoewel dit laatste cijfer twijfelachtig is. Voor zoover men uit de onduidelijk geschreven en verminkte teksten kan opmaken, zijn deze opgesteld door den brahmaan Paṇḍit Yogīçvara, die tal van vrome schenkingen opsomt ten gunste van Çiva, vereerd onder de namen van Çiva-liṅga, Bhadreçvara en den god van Liṅgapura.

De bouwvallen van Prasat Khnat, overblijfsels van drie torens, zijn van Buddhistischen oorsprong. Dit blijkt voldoende uit de tweetalige opschriften, al zijn ze zeer uitgesleten, want men kan op meer dan één plaats den naam Lokanātha, alias Lokeçvara onderscheiden. Als datum komt voor 874 Çaka.

Op een heuvel, bij de inlanders bekend als Phnom Krom, van waar men een verrukkelijk uitzicht heeft naar alle kanten, staat een bouwwerk, bestaande uit vier gebouwtjes en drie torens, omgeven door een driedubbele ringmuur. De tempel is klein en eenvoudig, maar sierlijk en dagteekent zeker uit het bloeitijdperk der Cambodjasche bouwkunst. Een prachtig Brahmabeeld met vier aangezichten bewijst het brahmanistisch karakter van 't heiligdom.

Onder den naam van Vat Athvea is bij de inlanders een monument bekend ten N. van den berg Krom. Het heeft den schijn alsof het gebouw

nooit voltooid is geweest. De opschriften die men op de wanden aantreft, zijn alle zeer jong, uit de 17<sup>de</sup> eeuw onzer jaartelling en afkomstig van Buddhisten en wel van Zuidelijke Buddhisten. Oorspronkelijk schijnt de tempel aan den heerschenden godsdienst van 't oude Cambodja behoord te hebben, zooals men mag opmaken uit de overblijfselen van brahmanistische godenbeelden.

In de nabijheid van de stad Siem Reap ziet men de overblijfselen van een oud heiligdom, bekend onder den naam van Preah Inkosi. Het monument heeft niets merkwaardigs dan de opschriften op de zijwanden der deur en op de vier zijden van een zuil. De op deze laatste gegrifte Sanskritinscriptie, waarvan de ontcijfering aan den Heer Barth te danken is, bevat ettelijke merkwaardige bijzonderheden, zoodat het wel de moeite waard is den inhoud er van in 't kort mede te deelen. In deze oorkonde, die twee datums geeft, 890 en 892 Çaka, leest men dan o. a. het volgende. Na een lofrede op de koningen Rājendravarman en Jayavarman, wordt gewag gemaakt van verschillende fundaties door de prinses Indralakṣmī, dochter van Rājendravarman en zuster van Jayavarman, in vereeniging met haar man, een brahmaan, Bhaṭṭa (d. i. Doctor) Divākara of Divasakara, geboortig uit Hindustan, die de boorden van de Jamna (Yamunā) verlaten had om zich in Cambodja te vestigen. Tot de vrome stichtingen behoorden een standbeeld van hare moeder door Indralakṣmī opgericht in 890; een heiligdom gewijd aan drie godheden, met Çiva Bhadreçvara als eerste, en gesticht door Bhaṭṭa Divasakara. Daarmee verbonden was een gasthuis en een heiligdom of beeld van Bhārati (anders genaamd Sarasvatī, de godin der Rede en Wijsheid).

Verder richtten de echtgenooten gezamenlijk, naar het schijnt, een beeld van Viṣṇu op, waarbij Divākara een āçrama, d. i. kluizenarij liet bouwen, terwijl Koning Jayavarman ten behoeve van den dienst van Viṣṇu het dorp Madhusūdanagrāma (d. i. Viṣṇu's-dorp) schonk toen hij nog mederegent was. De tekst eindigt met de gewone vervloekingen tegen ieder die zich zou willen vermeten inbreuk te maken op de gedane schenkingen.

Een tweede korte Sanskrittekst omvat niet meer dan drie strofen, waarvan de eerste een aanroeping is aan Vāgiçvarī, een andere naam voor Sarasvatī. De tweede vermeldt de oprichting door Divākara van zeker beeld in 892; de derde is onduidelijk.

De teksten in de landtaal zijn zeer verminkt, doch uit hun geheel laat zich opmaken dat in 883 onder de regeering van Rājendravarman vrome schenkingen gedaan werden ten bate van de kluizenarij der Wetenschap; in 890, het jaar waarin Jayavarman den troon besteeg, werd een oorkonde uitgevaardigd van de goederen van 't heiligdom te Dvijendrapura; in 902

ontving Bhaṭṭa Divākara talrijke vrome schenkingen, welke bevestigd werden in 904; nog andere vielen hem ten deel in 906.

Na de overblijfselen der Cambodjasche oudheid in 't westelijk gedeelte der provincie Siem Reap in oogenschouw genomen te hebben, wendt de Schr. zich naar 't oostelijk deel. Beginnende van 't N.O., waar de berg Kulên plotseling uit de vlakte oprijst, bij de grens van Siam en het heden-daagsche rijk van Cambodja, vestigt de Fransche geleerde onze aandacht op twee rotsen, bij de bevolking bekend onder de benaming van «hermitage van den asceet» en gekenmerkt door de aanwezigheid van talrijke Buddhabeelden. Het is een druk bezocht bedevaartsoord, evenals het naburige Preah Thom, d.i. de groote Buddha, waar men eveneens een aantal steenen Buddha's ziet in de holten van geweldige blokken van rooden zandsteen. De top van de grootste dezer rotsen wordt gevormd door een reusachtigen Buddha in liggende houding met het gelaat gekeerd naar 't Noorden. Dit beeld, dat niet minder dan twintig meter lang is, stelt zonder twijfel Buddha's Nirvāṇa voor. Niet ver van genoemde plaats ziet men in de rots een holligheid met de afdruksels van de «heilige voeten».

In 't Oosten der provincie Siem Reap ontdekt men de bouwvallen van een heiligdom, bekend onder den naam van Prasat Kok. Het geheel, voor zoover thans nog herkenbaar, bestaat uit een waterbekken, een gracht en drie torentjes. Ook zijn er nog gedeelten van poorten over, wier wanden met Sanskrit-opschriften bedekt zijn. Het door wijlen Bergaigne ontcijferde gedeelte bevat eene aanroeping der Buddhistische Drie Kleinooden, d.i. Buddha, de Dharma en de Saṅgha, en voorts een geslachtslijst der Koningen Jayavarman II, Jayavarman III, enz. tot Jayavarman V. Dit Buddhistisch gedenkstuk moet dus dagteekenen uit de eerste helft der 10<sup>de</sup> eeuw Çaka.

Niet ver van genoemde plaats, te Kuk Sjan, vindt men behalve overblijfselen van brahmanistische beeldjes een opschrift op een steenzuil in de landstaal, welke eene beslissing schijnt te behelzen van eene rechtszaak aangaande de slaven van het heiligdom.

Met voorbijgang van een aantal minder beduidende ruïnen, verwijlt de schr. bij den tempel van Yos Kér. Binnen een ringmuur, opgetrokken om een rotsachtige hoogte, loopt van den oostelijken ingang af een steile trap, die naar den top van den heuvel voert, waarop het hoofdgebouw staat. Ten zuiden, ook binnen den ringmuur, stond een bijgebouw. Aan beide zijden van de oostelijke poort, den hoofdingang, merkt men de overblijfselen op van galerijen. Het heiligdom was vermoedelijk gewijd aan Çiva, daar men ter plaatse een Çiva-kop ontdekt heeft.



Een soortgelijk gebouw, ook op een heuvel, bij Phnom Baŭk, was een Çivaïetisch heiligdom, want behalve een half verbrijzelden Liṅga, heeft men daar twee Çiva-koppen — thans in het Trocadéro bewaard — en een schoon gebeeldhouwden Brahma aangetroffen.

Een van de belangrijkste monumenten van dezelfde streek, is het omvangrijke heiligdom te Bakong. Het bestaat, als men van den omtrek naar 't binnenste gaat, in hoofdzaak uit: een gracht; een aantal torens van metselsteen tusschen het dicht geboomte; een ringmuur; een ruim vierkant waterbekken, waarover aan twee zijden een dijk toegang geeft tot een buitenhof; dan komt men aan een tweeden ringmuur; en eindelijk in 't binnenplein, waar zich acht torens en verscheiden bijgebouwtjes verheffen, met een getrapte pyramide in 't midden. Aan de zijvlakken der pyramide waren trappen aangebracht, die op elke verdieping geflankeerd waren door leeuwenbeelden, terwijl op de hoeken der terrassen steenen olifanten stonden.

Op de zijwanden der torenpoorten zijn eenige brokstukken van inscripties bewaard gebleven, die, zooals uit het door Bergaigne indertijd ingesteld onderzoek blijkt, alle denzelfden Sanskrit-tekst herhalen en daarenboven gelijkkluidend zijn met de overeenkomstige gedeelten van 't opschrift te Baku, dat aanstonds ter sprake zal komen. Wat den inhoud der bedoelde inscripties betreft, die bepaalt zich tot een aanroeping van Çiva, een geslachtslijst van en een lofrede op Koning Indravarman met den datum van zijn troonsbestijging, 799 Çaka.

Het nabijgelegen heiligdom van Baku vertoont de sporen van een ringmuur en gracht, waardoor een groot park is ingesloten met een terras binnen een tweeden muur, die zes torens droeg. Voorts ontwaart men nog eenige overblijfsels van galerijen en poorten met beeldhouwwerk, gedeeltelijk beelden van z. g. tempelwachters, gedeeltelijk vrouwenbeelden. Uit de talrijke, min of meer goed bewaard gebleven inscripties komen wij te weten dat de tempel van Baku gesticht is door Indravarman in de maand Māgha van Çaka 801, dus Jan.—Febr. 880 van onze jaartelling.

Behalve de inscripties op de wanden verdient bijzonder vermeld te worden het Sanskritopschrift in tweeërlei schriftsoort op een steenen zuil. Uit den inhoud van deze door den Heer Barth vertaalde oorkonde zij hier alleen medegedeeld, dat «het prachtige klooster van Yaçodhara» in den jare 811 werd opgericht en gewijd aan Çiva.

Het gebruik van tweeërlei schrift waarvan 't eene 't gewone Cambodjache, 't andere een Noord-Indische schriftsoort, komt meermalen voor, o. a. ook te Lolei, waarvan straks sprake zal wezen, Ook op Java worden voorbeelden aangetroffen van tweeërlei schriftsoort, al is het dan ook niet op één en hetzelfde monument. Zoo is het opschrift van Kalasan in een

Noord-indische schriftsoort; in gewoon gebruik was dat schrift bij de bevolking niet, noch in Cambodja noch op Java. Alleen Sanskrit-teksten heeft men met dubbelschrift aangetroffen, voor stukken in de landstaal schijnt het nooit gebruikt te zijn geweest.

Op een kilometer afstands van Baku aanschouwt men de overblijfselen van den tempel van Lolei. In 't midden van een thans uitgedroogd waterbekken ligt een eilandje, waarop een afgeplatte, door drie rechthoekige terrassen gevormde pyramide staat. Bij den oostelijken ingang van 't bovenste plat staat een steenzuil met digrafisch opschrift van Koning Yaçovarman. De Noordkant wordt ingenomen door ruïnen van galerijen en bijgebouwtjes, te midden waarvan eenige met opschriften bedekte pijlers ter aarde liggen. Vier torens in tamelijk goeden staat maken het eigenlijke heiligdom uit. Evenals te Baku, ziet men aan de poorten afbeeldingen van tempelwachters, gewapend met lansen en drietanden, alsook vrouwenfiguren.

De bovendrempels der poorten zijn rijk versierd met beeldhouwwerk van brahmanistische onderwerpen: goden staande op het monster Rāhu, of rijdende op Garuḍa, dus Viṣṇu's; andere gezeten op den driehoofdigten olifant, dus Indra's.

Twee van de vier torens waren gewijd aan Çiva; de twee overige aan diens gemalin, de godin Gauri. De stichting van 't heiligdom door Koning Yaçovarman ter eere van zijn vader Indravarman valt in 't jaar 815 Çaka (893 A. D.)

De bovenvermelde steenzuil met digrafische inscriptie geeft een tekst te lezen die eensluidend is met de dubbelteksten van Baku en elders, maar voegt er nog een stuk aan toe dat op de andere zuilen ontbreekt. In dit gedeelte wordt o. a. gewag gemaakt van een Chinees, aan wien Yaçovarman een deel van zijn rijk afstaat, en van vijvers, zooals er bij elk Çivaietisch heiligdom een moet wezen, die Yaçovarman had laten graven.

Aan den inhoud der talrijke inscripties op de bouwwerken zelve van Baku en Lolei wijdt de Sch. een afzonderlijk hoofdstuk, hetgeen door de eigenaardigheid dier teksten ten volle gerechtvaardigd wordt. Die opschriften toch behelzen, behalve de inleiding, de schenkingen door de vorsten en andere grooten aan de tempels ten tijde der stichting gemaakt. In hoofdzaak zijn het lijsten, vermeldende de namen en 't getal der personen, mannen en vrouwen, welke voor den eeredienst en 't onderhoud der heilighdommen bestemd zijn. Die lijsten zijn zóó omvangrijk dat ze werkelijke registers op steen zijn. Zooals reeds vroeger met een enkel woord gezegd is, komen zulke lijsten ook voor te Koh Kêr in het tegenwoordige koninkrijk Cambodja.

Uit eene Sanskritinscriptie te Baku, die eensluidend op de zes torens

aldaar terugkeert, vernemen wij, na eene aanroeping van Çiva, de namen van Koning Indravarman, den stichter, en van eenige zijner voorouders, zooals reeds boven opgemerkt werd. Indravarman besteede den troon in 799 Çaka, terwijl het opschrift dagteekent van den 2<sup>den</sup> der maand Māgha des jaars 801 (21 Januari 880 A. D.). Op dien datum richtte genoemde koning drie standbeelden op van Çiva en drie voor Gaurī, Çiva's gemalin.

Op een wand van den middelsten toren staat een inscriptie van 10 Māgha 802, vermeldende de oprichting van een beeld van Çiva door Indravarman, daarop volgt een lange opsomming van dienstpersoneel voor den eeredienst, mannen en vrouwen, danseressen, zangeressen, muzikanten, enz. De lijfeigenen belast met het onderhoud van de tempels en 't leveren van benoodigdheden worden met name opgegeven, ten getale van 213.

De andere zijwand bevat een soortgelijke lijst van personen, tot een gezamenlijk bedrag van 387.

Behalve den koning, maakten zich ook andere voorname heeren en dames verdienstelijk door schenkingen van 't heiligdom. Hun giften zijn vereeuwigd in opschriften, die aangebracht zijn op vooruitspringende deurlijsten. Een van die inscripties vermeldt een schenking van 107 met name genoemde slavinnen en van 200 lijfeigenen; er volgt nog een derde opsomming, maar die is wegens de beschadiging van 't opschrift onvolledig.

In 't geheel vindt men aan de torens van Baku niet minder dan 24 inscripties, allen van gelijksoortigen inhoud.

De inscripties, op de wanden der torens te Lolei, ook 24 in getal, zijn van denzelfden aard als die te Baku. Ze verkondigen de stichting van 't aan den god Çiva en diens vrouwelijke wederhelft gewijde heiligdom in 815 Çaka (= 893 A. D.) door koning Yaçovarman, die in 811 den troon bestegen had. De lijsten van slaven, lijfeigenen enz. zijn niet minder lang dan die te Baku.

Wanneer men bij de 48 registers van Baku en Lolei voegt de 42 of 44 teksten van denzelfden aard te Koh Kêr, waarvan in 't eerste deel gewag is gemaakt, komt men door optelling tot een som van ruim 10,000 dienstbaren, welke aan de drie heiligdommen geschonken werden.

De verschillende kategoriën van dienstbaren of beambten worden aangeduid door titels, waarvan de waarde zich niet overal nauwkeurig laat vaststellen, Duidelijk evenwel is het dat er onder 't personeel verschil van rang bestond. Men vindt in de Sanskrit-opschriften, die door Bergaigne en Barth vertaald zijn, melding gemaakt van bidders, kapelaans, dienstdoende priesters en opzichters, en wijders van lieden van zeer ondergeschikte betrekking: portiers, klerken, koks, ontvangers, voltrekkers van straffen, hofopzichters. In de Khmer-inscripties, die de naamlijsten bevatten, vindt

men veel meer klassen van lieden aangeduid naar gelang van de taak welke hun was aangewezen.

Aan 't hoofd der lijsten worden steeds genoemd de danseressen, gevolgd door de zangeressen en bespeelsters van muziekinstrumenten. Sommige opschriften maken verder gewag van zangeressen «voor 't publiek», zangers en muzikanten. In de reeks van beambten treft men aan een dorpshoofd; bewaarders van 't goud en zilver; waterdragers; bloemisten; zonnescherm-dragers; hoeders van 't heilige vuur; deurwachters; bleekers<sup>1</sup>; koks; pasteibakkers; lofzangers; muzikanten; bewakers van de karavanserai; vrouwen die het toezicht hebben op den rijstvoorraad; rijstpelsters enz.

Met geringe wijzigingen komen dezelfde beambten en bedienden ook voor in de opschriften van Lolei.

De laatste plaats in de registers wordt ingenomen door de lijfeigenen. Bij de opgave van hun namen wordt ook de streek vermeld van waar zij afkomstig zijn. Die lijfeigenen vormden dus eene landbouwkolonie, welke verplicht was tot zekere leveringen aan het heiligdom voor 't onderhoud van de beambten en 't dienstpersoneel. Zij stonden onder de bevelen van eigen hoofden, die natuurlijk wederom ondergeschikt waren aan 't gezag van zekere beambten, van het heiligdom. Het geheel vormde een vrij rechtsgebied en genoot allerlei privileges door den koning verleend en bekrachtigd door zijn op steen gegrifte edicten. De koninklijke schenkingen waren uitdrukkelijk bestemd voor de eeuwigheid, maar evenals zulks het geval is van alle verdragen die voor eeuwig heeten gesloten te zijn, zou na verloop van tijd blijken dat alle menschenlijke beschikkingen kortstondig van duur zijn. Hoe lang de voorrechten aan de vrome stichtingen door den koninklijken wil gewaarborgd geëerbiedigd zijn geworden, is onbekend, doch men kan wel nagaan dat het gewijd karakter van Çivaïetische heiligdommen verloren ging toen het Zuidelijk Buddhisme de oudere godsdienstvormen verdrongen had. De voorrechten aan den tempel verbonden behoeften daarmee nog niet te vervallen, want men had ze kunnen overdragen op Budhistische beambten, doch dat is, om welke reden dan ook, niet geschied. De bewoners der nabijgelegen dorpen zijn misschien afstammelingen der landbouwkolonie van lijfeigenen, doch al mocht dit het geval wezen, de heugenis daarvan is bij de tegenwoordige bevolking geheel en al uitgewischt.

Eigenlijk is er niets overgebleven dan bouwvallen en opschriften als getuigen van vervlogen grootheid en vromen zin, en tevens van een hoogere beschaving dan die men heden ten dage in Cambodja aantreft.

<sup>1</sup> Dit is zeker wel de beteekenis van 't door den Schr. onvertaald gelaten *vannāra*; het is evenals 't *Mal. bñnara* (in de Woordenboeken gewoonlijk: *binara*) ontleend aan het Tamil *vaṇṇār*, m.v. van *vaṇṇān*.

Het zal den lezer niet ontgaan zijn dat de aan een tempel verbonden landbouwkoloniën in aard en oorsprong veel gemeen hebben met de Pardikan-desas op Java, en het zou wel de moeite waard zijn de punten van overeenkomst tot in bijzonderheden aan te wijzen. Maar alvorens dit geschieden kan, behoort eerst de geheele geschiedenis der Pardikan-desas opgespoord te worden. Indertijd heeft Mr. L. W. C. van den Berg het vermoeden uitgesproken dat de oorsprong der Pardikan-desas, althans van verscheidene er van, te zoeken is in schenkingen ten behoeven van heiligdommen, door vorsten in den Hindoetijd gesticht. Dat vermoeden is zonder twijfel juist, maar het historisch bewijs is nog niet geleverd. Toch zal, naarmate onze kennis van de Javaansche oudheid toeneemt door de zeer gewenschte uitgave van oorkonden en letterkundige gewrochten, in verband met oudheidkundige nasporingen, zulk een onderzoek blijken niet tot de onmogelijkheden te behooren. Vooralsnog moest men zich vergenoegen met de aandacht op het veelszins belangrijke onderwerp te vestigen.

---

# Een Fransch werk over het volk der Tjam's in Achter-Indië.

---

Bespreking van A. CABATON.

Nouvelles recherches sur les Chams.

Paris, 1901.

---

Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië,

3<sup>e</sup> Nieuwe Serie, 1<sup>e</sup> jrg.

Zalt-Bommel, 1902.



In de Javaansche Babads of kronieken wordt meermalen gewag gemaakt van betrekkingen die er in de Middeleeuwen bestonden tusschen Java en het koninkrijk Tjampa in Achter-Indië.

De bewoners van dit eenmaal machtige rijk, de Tjams, behooren tot hetzelfde ras als de Javanen, Maleiers en de overige volken van Indonesië en hebben, behalve hun verwantschap, ook dit met de Javanen gemeen, dat zij eeuwen lang den invloed der Indische beschaving ondergaan hebben. Vandaar die treffende overeenkomst in de overblijfselen van bouw- en beeldhouwkunst, die zoowel in 't land der Tjams als op Java een onwraakbaar getuigenis afleggen van het scheppend vernuft en den door godsdienstijver bezielenden kunstzin van de Indiërs.

Reeds in de 7<sup>de</sup> eeuw onzer jaartelling moet Tjampa een machtig rijk geweest zijn, want de Chineesche reiziger Hiuen Tshang, die in de eerste helft dier eeuw Voor-Indië bezocht, had daar gehoord van een rijk Mahā-Campā, d. i. Groot-Tjampa, welks grenzen wel niet nauwkeurig vastgesteld kunnen worden, maar dat toch zeker het tegenwoordige gebied van dien naam omvatte.

Nog in de 13<sup>de</sup> eeuw roemt Marco Polo de instellingen, de macht en den rijkdom van dien staat.

Van dien ouden luister is thans niets meer over. Zelfs de herinnering aan het tijdperk der Hindoe-beschaving hebben de Tjams verloren. Voor het meerendeel zijn zij thans Mohammedaansch; alleen de Tjams in Annam belijden een godsdienst van Indischen oorsprong; het is een Çivaïetisch brahmanisme overwoekerd door allerhande bijmengsels.

De taal hunner godsdienstige liederen en gebeden is vol van Sanskritwoorden, doch deze zijn zelfs voor de priesters een doode letter. Die priesters noodigen gaarne vreemdelingen uit om getuige te zijn van hun plechtigheden; van geheimhouding is bij hen geen sprake, maar zij zijn niet in staat een verklaring te geven van de bedoeling hunner ceremoniën. Voor hen, gelijk voor 't volk in 't algemeen, zijn de Hindoe-godheden der monumenten niets anders dan de beelden van oude koningen. De naam van Çiva, zoo dikwijls voorkomende in den aanhef hunner gebeden is hun vreemd. Naar alle waarschijnlijkheid zal de godsdienst der Tjams weldra zuiver ritueel zijn. Trouwens, elke godsdienst die zijn levenwekkende kracht verloren heeft, zal ontaarden en ten slotte niets meer zijn dan een samenstel van zuiver werktuigelijke en onbegrepen handelingen.

In zeker opzicht laat zich de huidige staat van 't Hindoeïsme bij de



Tjams vergelijken met den toestand op Bali, in zooverre namelijk Tjams en Balineezen hun oud geloof niet verzaakt hebben. Doch het geloofsleven bij de Balineezen is veel krachtiger en beheerscht de gansche maatschappij. Wel is waar bevat hun godsdienst veel inheemsche bestanddeelen, maar hun goden, hun mythologie, hun zedeleer, hun hemel en hel zijn Indisch. De Balineesche brahmanen of Padanda's kennen geen Sanskrit meer, maar beoefenen toch nog ijverig de Oudjavaansche letterkunde, waaronder ettelijke uit het Sanskrit vertaalde geschriften voorkomen.

De Mohammedaansche Tjams in Annam zijn bijna even onwetend als hun heidensche volksgenooten. Hun Imams kunnen niet eens Arabisch lezen, laat staan begrijpen; de vastenmaand duurt slechts drie dagen; de wasschingen worden zeer verwaarloosd en degenen die ze verrichten bepalen er zich toe een gat in 't zand te graven en 't handgebaar van waterscheppen te maken; de besnijdenis is bij hen een zuiver symbolische ceremonie. Beter Mohammedanen zijn de talrijke in Kambodja levende Tjams, de zogenaamde Bani's, die zich aansluiten bij de daar gevestigde Maleiers, hun ras- en geloofsgenooten, van wie zij ook uiterlijk zich weinig of niet onderscheiden.

De onbeduidendheid waartoe de Tjams gezonken zijn heeft niet verhinderd dat zij het onderwerp zijn geworden van ijverig onderzoek. Nagenoeg alles wat men van hun taal, hun letterkunde, hun geschiedenis, hun godsdienst weet, heeft men te danken aan Fransche onderzoekers. Sedert de Franschen zich in Cochin China gevestigd hebben is door hen licht opgegaan over de merkwaardige oude beschaving van 't rijk der Khmers, het tegenwoordige Kambodja; onverdeelde lof komt vooral toe aan de uitgave der talrijke Sanskritinscripties. Natuurlijk blijft er nog veel te onderzoeken over, want het te bewerken materiaal is ontzachtlijk omvangrijk, maar het onderzoek wordt ijverig en verstandig voortgezet: dank aan de oprichting van de «Ecole française d'Extrême Orient» te Saigon, mag men verwachten dat een goed voorbereid algemeen linguïstisch en ethnografisch onderzoek van Indo-China de gewenschte uitkomsten zal opleveren.

De zooeven genoemde instelling te Saigon geeft, behalve viermaal 's jaars een Bulletin, ook afzonderlijke werken uit. Van het Bulletin zij hier terloops opgemerkt dat het onder alle buitenlandsche tijdschriften het eenigste is, dat niet slechts geregeld enkele titels van Hollandsche geschriften opgeeft, maar ook den hoofdinhoud er van mededeelt. De Fransche geleerden weten trouwens zeer goed dat de geschiedenis en de beschaving van Indo-China ten nauwste samenhangt met die van den Indischen Archipel, en dat men voor de studie van land en volk in den Archipel Hollandsche bronnen behoort te raadplegen.

Tot de afzonderlijke uitgaven van de «Ecole française d'Extrême Orient» behoort een onlangs verschenen werk getiteld: «Nouvelles recherches sur les Chams par Antoine Cabaton»<sup>1</sup>. Het hoofdbestanddeel van dit werk wordt gevormd door een aantal Tjamsche teksten, die de Schr. gedurende zijn verblijf bij de Tjams in Binh-Thuan verzameld heeft en met bijgevoegde vertaling meêdeelt. Eene uitvoerige beschrijving van alles wat met de godsdienstplechtigheden in verband staat en opmerkingen omtrent taal en schrift verhoogen de waarde van deze «Nouvelles recherches».

In de beschrijving van alles wat strekt tot recht verstand der teksten behandelt de Schr. in de eerste plaats de namen der groote mannelijke en vrouwelijke godheden. De namen zijn met weinig uitzonderingen Tjamsch, zoodat men in sommige gevallen niet met zekerheid kan zeggen welke Indische godheden met die benamingen bedoeld zijn. De groote goden zijn drie in getal: aan 't hoofd staat Po Yang Amê, d. i. Heer God Vader, dien de Schr. met Çiva meent te kunnen vereenzelvigen. Naar den naam te oordeelen, zou men eerder kunnen denken aan Brahma, als schepper en oudvader, Pitāmaha, gedacht. Doch ook dit wordt twijfelachtig als men ziet dat de tweede hoofdgod betiteld wordt als Po Djāta, d. i. Heer Zoon, en de derde als Po Ovlah, d. i. Heer Allah. Hieruit blijkt onwedersprekelijk dat de heidensche Tjams onder den invloed van Mohammedaansche taalgenooten hebben gestaan. Dit komt nog te meer uit, wanneer men verder verneemt dat Ovlah de vader is van Po Rasullak, d. i. Heer Profeet, en van Po Latila, d. i. Heer (Er is geen god) dan God. Het komt ons voor dat genoemde drie goden niet aan het Hindoeïsme, maar aan den Islām ontleend zijn.

De machtigste godheid der Tjams is een vrouwelijk wezen, hetwelk den titel draagt van Po Yang Inê Nēgar tahā, d. i. de Groote Vrouwe Moeder van het Rijk. Wat van haar verteld wordt maakt het moeilijk in haar de wedergade te zien van Durgā. Zij heet geboren te zijn uit de wolken of het schuim, heeft de rijst geschapen en brengt overvloed voort. Zij is dus te vergelijken met de godin Sri der Javanen, wier naam ontleend is aan de Indische Çrī, de godin des fortuins en der schoonheid, en als Rājyaçrī de beschermster van den bloei des rijks. Ook de Mohammedaansche Tjams vereeren haar, doch vereenzelvigen haar met Eva, terwijl Po Yang Amê geen ander is dan Po Adam, de vader der menschen. Noch Hindoesch, noch Mohammedaansch is de voorstelling dat de Moedergodin 97 mannen heeft en 38 dochters. Naar alle waarschijnlijkheid is zij eene oude inheemsche godheid op wie eenige trekken van de Indische Çrī en misschien ook van Durgā zijn toegepast. Hare dochters, hoewel van minderen rang, genieten ook vereering, als onheil brengende wezens.

<sup>1</sup> Verschenen bij Ernest Leroux, Paris, 1901.

Een weldadige godin van dertigjarigen leeftijd, genaamd Padjao Yang, wordt vereenzelvigd met de Maan, en beschouwd als ondergeschikte van Po Adityak, d. i. Heer Zon. In Padjao herkent men het oud-javaansch Padjang, maneschijn. Waarom deze godin van dertigjarigen leeftijd is, behoeft geen verklaring: iedereen weet dat een maand gemiddeld 30 dagen telt.

Na de godin behandelt de Schr. de priesters en priesteressen, hunne verplichtingen en werkzaamheden: voorts de godsdienstige feesten en andere plechtigheden, benevens de gereedschappen en benoodigdheden voor den eeredienst, dat alles opgeluisterd door afbeeldingen. Ook hierbij heeft men ruimschoots gelegenheid om op te merken dat de eeredienst der Tjams een mengsel is van allerlei inheemsche en vreemde bestanddeelen. Naast inlandsche benamingen, voorstellingen en voorwerpen van vereering treft men Indische aan. Alle offeranden en andere godsdienstige ceremoniën eindigen met een handgebaar dat met de Indische Mudrā's overeenkomt en met den uitroep: Namaç Çivāya, d. i. Hulde aan Çiva, waarvan de beteekenis echter den Tjams niet meer bekend is.

Bepaald Çivaëetisch is ook de vereering van den Liṅga; daarentegen is de Tjamenei of Samenei, de benaming van zekere hulp priesters, ontleend aan de Boeddhisten, wier monniken ook Samana, d. i. eigenlijk «asceet» genoemd worden. Van ontwijfelbaar Indischen oorsprong is de lijkverbranding, die ook bij de Tjams in zwang is.

De schets die de Schr. geeft van 't uiterlijk der Tjams is kort, maar voldoende voor een werk dat slechts een monografie over een onderdeel der volkenkunde is. Terecht zegt de Schr. dat de Tjams behooren tot de groote volkenfamilie, welke men de Maleisch-Polynesische of Oceanische pleegt te noemen, maar zijne bewering dat zij van Java afkomstig zijn, is een dwaling. Integendeel is men het er vrij wel over eens, dat de bakermat van het Maleisch-Polynesische ras te zoeken is in 't land der Tjams of althans in de Oostelijke kuststreken van Achter-Indië.

De opmerkingen over de taal zijn evenmin vrij van feilen. Vooreerst geeft men van de verhouding van 't Tjamsch tot het Maleisch een verkeerde voorstelling als men het doet voorkomen alsof de Maleische vorm van een woord altoos de oude, oorspronkelijke is en de Tjamsche daaruit ontstaan. Het is hier niet de plaats om dit breedvoerig te betoogen, maar we zijn niet gerechtigd kritiek te oefenen zonder ons oordeel met een paar voorbeelden te staven.

Zoo is het o. a. onjuist dat Maleisch api, vuur, en babi, varken, in het Tjamsch apwei en pabwei geworden zijn, want api en babi zijn geen oudere vormen dan apwei en pabwei. Zoowel de Maleische als de Tjam-

sche vormen hebben zich ontwikkeld uit een ouder apuj, apwi, en wawuj.

Bij de aanhaling van Maleische woorden zijn ettelijke flaters begaan. Bijv. om te bewijzen dat het Tjamsch wel eens een *t* heeft waar het Maleisch een *k* vertoont, wordt t a n g a n hand, vergeleken met een denkbeeldig Maleisch k a n g a n, hoewel ieder die niet volstrekt een vreemdeling in 't Maleisch is weet dat «hand» t a n g a n is. Als woord voor «hoofd» in 't Maleisch wordt opgegeven kebal, terwijl men weet dat het k a p a l a is. Doch laten we niet langer bij deze ondergeschikte punten stilstaan en liever de aandacht vestigen op hetgeen ons medegedeeld wordt aangaande het schrift der Tjams. Dit gedeelte toch verdient allen lof; hier is de Schr. op zijn terrein.

De Tjams bedienen zich van 't Indische alfabet en de letter- en cijfertekens zijn wijzigingen der Indische, zooals deze zich vertoonen in de oude inscripties. Daar het aantal klanken in 't Sanskrit grooter is dan in de taal der Tjams, is hun alfabet minder volledig. Dit zelfde is van toepassing, zooals men weet, op het Javaansch-Balineesche, Makassaarsch-Boegineesche, Bataksche, Lampongsch-Redjangsche en 't voormalige Filippijnsche alfabet.

De Mohammedaansche Tjams bedienen zich van 't Arabische alfabet. Als schrijfmateriaal gebruiken zij, evenals de heidensche Khmers in Kam-bodja, Europeesch papier en een kalam of rieten schrijfstift, terwijl de Tjams in Annam het Chineesche penseel en den Chineeschen inkt hebben overgenomen, waarmee zij op dun Chineesch of Europeesch papierschrijven.

Voor zekere doeleinden, voornamelijk voor amuletten, wordt nog een ouderwetscher vorm van letterschrift gebruikt, hetwelk het midden houdt tusschen het schrift der monumenten en het thans in zwang zijnde. De groote verwantschap van dat ouderwetsche schrift en 't Oudjavaansche is begrijpelijkerwijze op den eersten blik zichtbaar.

De behandeling van het schrift gaat vergezeld van een aantal goed uitgevoerde facsimile's, zoodat de lezer zich spoedig een volledige kennis van de letterteekens en het spellingstelsel kan verwerven.

In zeker opzicht het belangrijkste gedeelte van 't voor ons liggende werk zijn de teksten, die in hun geheel zijn medegedeeld en van vertaling begeleid. Ze bestaan uit aanroepingen van verschillende goddelijke wezens; uit lofzangen ter eere der goden; uit gebeden of aanroepingen in gebruik bij de groote feesten; uit de gebeden van den Mëdwën of bidder; uit gebeden bij 't zoeken van aloëhout in 't bosch; uit lijkzangen en zuiveringsgebeden na de verbranding; en uit verbodsbepalingen voor de priesters om zekere spijzen te eten.

Alle medegedeelde teksten zijn van groot belang, daar zij ons vergun-

nen een blik te slaan in 't geestelijk leven der Tjams, en ons een helder denkbeeld geven van hun godsdienstige voorstellingen, hun mythologie, hun heilige gebruiken. Allerlei formules en namen van mythologische wezens herinneren ons aan Indië en zijn onmiskenbaar overgenomen in den tijd toen het land onder den invloed der Indische beschaving stond, maar van den Indischen geest is in al die lofzangen en gebeden weinig of niets te bespeuren. In de aanroeping van de Nāga's bij gelegenheid der groote feesten komt een heirleger van verbasterde slangennamen uit het Mahābhārata voor en verscheiden gewone Sanskritwoorden worden eendeloos herhaald, doch zonder samenhang.

Het ritueel bij de lijkplechtigheden komt in zekere bijzonderheden overeen met hetgeen ook in Indië gebruikelijk is, doch is met veel bijgeloovigheden verbonden die in de brahmanistische geschriften over ritueel niet voorkomen.

Het gebed dat de priester opzegt vóórdát men er op uitgaat om aloëhout te verzamelen maakt den indruk van zuiver inheemsch te zijn. Zoo ook het lied van den priester voor het buffeloffer.

De lezing van 't hoogst verdienstelijke boek des Heeren Cabaton leidt tot de slotsom dat er tegenwoordig bij de Tjams weinig meer van 't Hindoeïsme is overgebleven en doet vermoeden dat de Indische beschaving onder de inlanders nooit diepe wortelen heeft geschoten. Evenwel is niet uit het oog te verliezen dat een volk, hetwelk zijn staatkundige onafhankelijkheid en eenheid verliest, slechts onder gunstige omstandigheden voor geestelijk verval behoed zal blijven. De gunstige omstandigheden bestaan voor de Tjams niet: zij leven te midden van vreemde volken en de beschaving die zij eenmaal bezaten was slechts voor een klein gedeelte hun eigendom. Met den val van 't Hindoeïsme in hun land was ook hun lot bezegeld. Anders is het gegaan met de Balineezen, die zich op hun eiland hebben kunnen ontwikkelen en door twee omstandigheden beveiligd zijn geworden tegen den aandrang van den Islām: in den eersten tijd doordat zij op een eiland woonden, later doordat de Hollanders de meesters werden van Java. Dat Bali aan de voorvaderlijke zeden trouw heeft kunnen blijven, is een gevolg van de Nederlandsche heerschappij. Daarvoor zijn de Balineezen ons niet tot dank verplicht, want wij hebben niet met opzet hen beschermd, maar het feit blijft, dat Bali zijn godsdienstige zelfstandigheid heeft kunnen handhaven als gevolg van onze heerschappij.

Om na deze uitweiding terug te keeren tot de Tjams, zullen wij als proeve een tweetal aanroepingen mededeelen volgens de Fransche vertaling, opdat de lezer voor zich zelf een oordeel kunne vormen over den aard dier stukken. Beide liederen worden uitgesproken bij de groote feesten. Het eerste, bij 't kiezen van een bouwterrein, luidt in vertolking aldus:

«Hulde aan Çiva! Moge hij zich in mij belichamen!

«Bij 't verlaten zijner woning nam de buffel van Garuda Nêgarai (den Nāga) mede en vloog naar zee. Toen zette de aanvoerder der neushoorns den Nāga op den grond en bond hem. Uit diens tong en oogen deed hij water ontspringen; uit de neusgaten deed hij de plant *Triadica* opgroeien. Uit een der klauwen maakte hij den top der bergen, en uit den anderen liet hij een bron ontspringen. Uit de eene wang liet hij takken spruiten, uit de andere mieren(?) voortkomen. Uit den nek liet hij water opborrelen, uit het ingewand een rivier vloeien. Uit de lendenen maakte hij den top der bergen. Uit het zweet ontstond de mist; uit het dunne ingewand kwam een tak te voorschijn en uit dezen tak de Waringin.

«Ik heb een staf van bamboe genomen en heb de ingewanden der prinses Nêgarai geraakt om er den Waringintak uit te trekken. Deze godin heeft het lichaam geformeerd van de menschen van dit land: van de Bani's d. i. Mohammedaansche Tjams, en de Tjams, van de Siameezen en Chineezen, van de Churu's en Raglai's. Laat alle mannen en vrouwen, met loshangende haren zich op de borst slaan! De prinses Nêgarai kan hun den dood berokkenen en hen ter helle doen dalen, want zij is het, die het blanke ijzeren zwaard zwaait!

«Ik zal mij verwijderen van de plek der aarde die rust op den rug van de schildpad. Ik zal mij verwijderen van de woning der witte mieren. Ik zal mij verwijderen van den rug des olifants. Ik zal mij verwijderen van het verblijf der demonen en geesten. Ik zal de gloeiende aarde vermijden, die op een laag van graniet rust. Ik zal mij verwijderen van de plaats waar ongelukken te vreezen zijn.»

Dit lied, dat meer 't karakter van een bezwering tot afwending van ongeluk dan van een gebed draagt, heeft, ondanks eenige Indische namen, al de kenmerken van echt Tjamsch te zijn. De meer grillige dan weelderige fantasie die zich daarin kond doet, komt geheel overeen met wat men bij andere volken van hetzelfde ras aantreft.

Als tweede proeve volg hier een lied waarbij de Nāga's of slangen worden aangeroepen en tot de offerande uitgenoodigd.

«O heer slang Tjila, kom spoedig om mijn offer te ontvangen. O heer slang Pārāvata, kom ook gij om mijn offer te ontvangen. O heer slang Pandurangga, kom om mijn offer te ontvangen. O heer slang Tunim, die op den schouder gedragen wordt(?), kom om mijn offer te ontvangen. O heer Duizendpoot, stijg op, ontvang mijn offer. Wie woont in den mierenhoop, wie verblijf houdt in het heuveltje, kome om mijn offer te ontvangen. Mogen alle slangen komen om zich te verzadigen aan mijn offerande, zelfs zij die beginnen te kruipen en de pasgeborene.

«O bruine Nāga-koning, die in 't midden des rijks woont, kom om mijn offer te ontvangen. O Nāga-koning, die aan de grenzen des rijks woont, kom om mijn offer te ontvangen. O gevlekte Nāga-koning, die in het rijk woont, kom om mijn offer te ontvangen. Komt allen en verzadigt u, zelfs zij die beginnen te kruipen en de pasgeborene. Ik verzoek al deze goddelijke wezens om mij een heilmiddel te brengen. Ik roep de hulp in dezer groote goddelijke wezens, ik vrees (bij 't bouwen van mijn huis) de huid van den buik des Nāga-konings te raken. Ik wil een haardstede bouwen, maar ik vrees de zijde des Nāga-konings te raken. Ik wil een stal maken voor mijne runderen, maar ik ben bang de kinderen en kleinkinderen des Nāga-konings te verwonden. Ik noodig den witten Nāga-koning uit om te gaan wonen aan het strand. Ik noodig den bruinen Nāga-koning uit om te gaan in den top van den berg. Ik noodig ook den gevlekten Nāga-koning uit om te gaan wonen binnen in den berg. O machtige goddelijke wezens, bedekt niet de aarde met puin; blijft in de onderaardsche gewesten, gij slangen die den naam draagt van Hond en Kat, Os en Buffel. Machtige goddelijke wezens, stapelt niet de wolken op boven het hoofd der menschenkinderen.»

Terecht maakt de Fransche vertaler de opmerking dat dit stuk zeer duister is. Het geheimzinnige en raadselachtige is niet minder een karaktertrek van soortgelijke liederen bij andere Maleisch-Polynesische volken dan het grillige in de voortbrengselen hunner fantasie. Tevens moet echter opgemerkt worden dat Indische invloed op den inhoud merkbaar is, vooral aan de eigennamen der slangen.

Aangezien slangenvereering in 't volksgeloof der Indiërs eene niet onbelangrijke plaats inneemt, kan de vraag rijzen of ze ook bij de Tjams bestond vóór hun aanraking met de Indische kolonisten. Let men op hetgeen van dien aard bij de stamverwanten der Tjams wordt aangetroffen, bij Indonesische en Polynesische volken, en ziet men hoe ook bij dezen de slangen in geloofsvoorstellingen en mythologie eene gewichtige rol spelen, dan komt men tot de slotsom dat slangenvereering bij de volken van 't Maleisch-Polynesische ras inheemsch was, al heeft de invloed van 't Hindoeïsme die versterkt of gewijzigd.<sup>1</sup>

Hiermede meenen wij genoeg gezegd te hebben om de aandacht van den Hollandschen lezer te vestigen op het werk van den heer Cabaton, welks inhoud als materiaal ter vergelijking ook voor de volkenkunde van den Indischen Archipel groote waarde heeft.

<sup>1</sup> Dezelfde meening is reeds uitgesproken en met voorbeelden gestaafd door den heer C. Pleyte in het Tijdschrift *Globus*, LXV (1894), No. 6 en 11.

# Fransch wetenschappelijk onderzoek in Cambodja.

---

Bespreking van E. AYMONIER. LE CAMBODGE.

III. Le groupe d'Angkor et l'histoire.

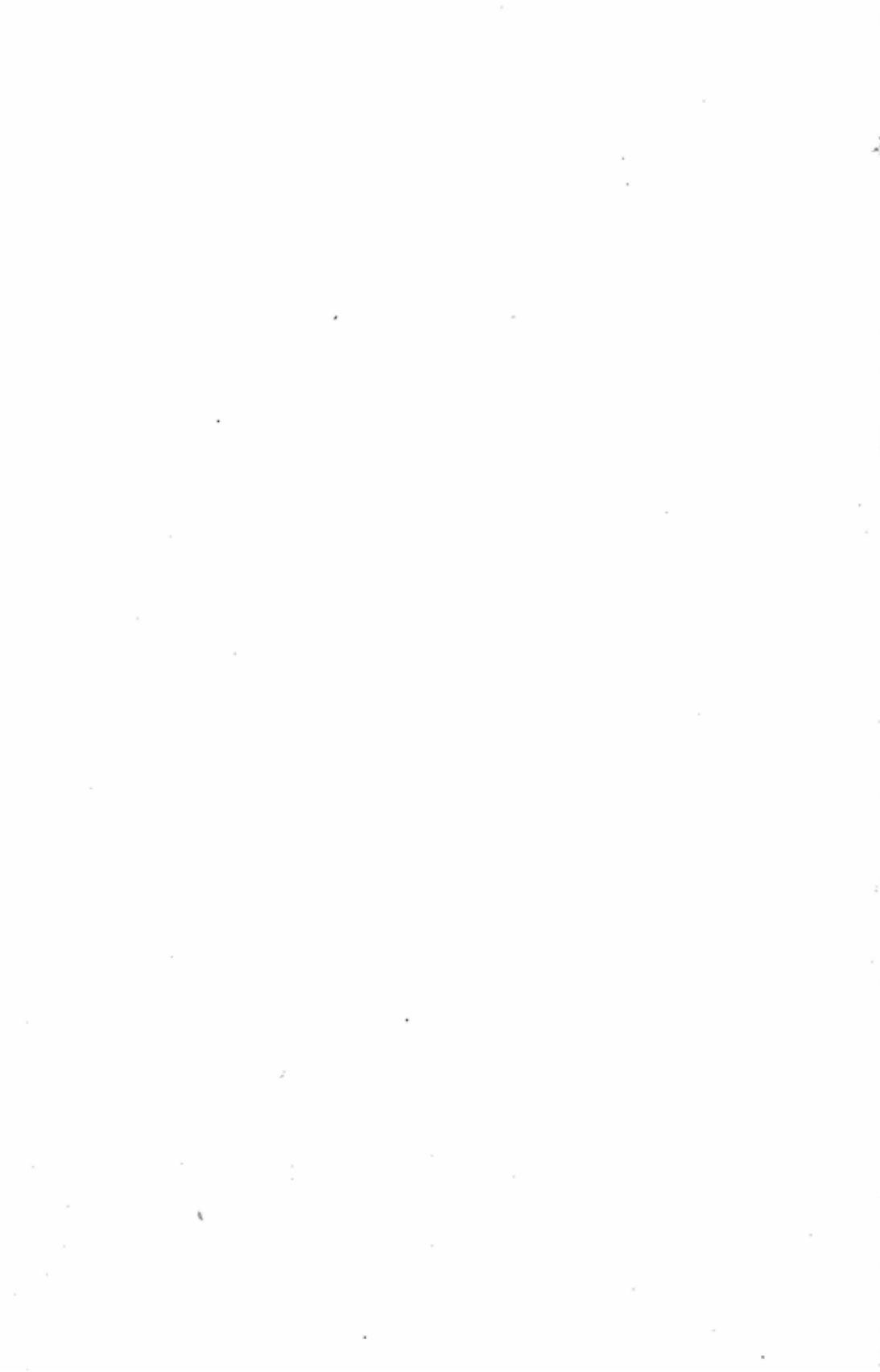
Paris, 1904.

---

Onze Eeuw,  
Maandschrift voor Staatskunde, Letteren, Wetenschap en Kunst.  
4<sup>e</sup> Jaargang, dl. IV.

Haarlem, 1904.





### III. LE GROUPE D'ANGKOR ET L'HISTOIRE. <sup>1</sup>

Het is nog geen vijftig jaar geleden dat de Europeesche wereld van Kambodja weinig meer dan den naam kende. Ja, in een kleinen kring van geleerden droeg men kennis van Chineesche berichten over land en volk van Kambodja uit de Middeleeuwen, toen het de machtigste en bloeiendste staat was van geheel Achter-Indië. Maar, daargelaten dat die berichten slechts op enkele tijdperken der geschiedenis van het land betrekking hebben, behelzen ze juist bijzonder weinig omtrent datgene wat voor ons het wetenswaardigste is, namelijk de geschiedenis van de overplanting der Indische beschaving in een vreemd gewest, bewoond door een geheel ander menschengeslacht. De berichten van Portugeesche, Hollandsche en Fransche schrijvers over Kambodja in de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw trokken al even weinig aandacht als de oudere Chineesche, niet omdat ze waardeloos waren, maar omdat Kambodja slechts eene schaduw vertoonde van de grootheid die het eeuwen geleden bezeten had.

Aan dien toestand van vergetelheid kwam een einde toen Frankrijk in 1863 het beschermheerschap over Kambodja aanvaardde. Weldra trokken de indrukwekkende overblijfselen eener trotsche bouwkunst, waarmede het land als bezaaid is, de bewonderende aandacht der weetgierige Westelingen, die bij al het besef van hun meerderheid in ontwikkeling toch een open oog hebben voor andere vormen van beschaving dan hun eigene. Met de hun eigen geestdrift onderzochten Fransche ambtenaren en reizigers de overblijfselen eener verdwenen kunstbeschaving en draalden zij niet met de vruchten van hun onderzoek wereldkundig te maken. Het spreekt wel van zelf dat men in den beginne meermalen in de verklaring der monumenten en aangaande den tijd van hun ontstaan mistastte. Niettemin zullen de namen van Garnier, Doudart de Lagrée, Moura, Tissandier, Delaporte, Harmand, Fournereau, Vedel met eere vermeld worden, als die van wakere pioniers. Bovenal echter moet Aymonier genoemd worden, die door zijne studie van de landstaal, het Khmer, zich in staat stelde de talrijke inscripties in de oudere landstaal te ontcijferen en den datum dier stukken,

<sup>1</sup> Vervolg en slot van p. 32 hiervóór. Het Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië had in 1902 opgehouden te bestaan. (Noot van 1915).

dus ook der bouwwerken waarbij ze behooren, vast te stellen. Dit was een groote schrede voorwaarts, die reeds vóór 1880 was afgelegd.

De inscripties in 't Khmer waren niet de eenige: men trof eene groote massa van soms zeer lange opschriften aan in eene taal waarmede men geen raad wist, totdat toevallig eene proeve er van onder de oogen kwam van een Sanskritist. Deze herkende terstond een opschrift in 't Sanskrit, dat hij zonder moeite ontcijferde en vertaalde. Het gevolg van deze ontdekking was, dat Dr. Harmand hem de afdruksels van andere, grootere inscripties zond, die na ontcijfering en vertaling in een Fransch tijdschrift werden openbaar gemaakt. Van toen af, zooals de te vroeg aan de wetenschap ontrukte Abel Bergaigne zich uitdrukte, was de epigrafie van Kambodja, wat de Sanskritteksten betreft, geschapen, en sinds dien hebben Fransche Sanskritisten, in de eerste plaats Bergaigne en Auguste Barth, op onovertroffen wijze de ontcijfering, vertaling en verklaring der inscripties voortgezet, terwijl Aymonier verder bijdragen leverde ter vertolking der Khmersche teksten. Daardoor is onze kennis in de laatste twintig jaren met reuzenschreden vooruitgegaan, al blijft er begrijpelijkerwijze nog veel te doen over. De vóór eenige jaren tot stand gekomen stichting der «Ecole française d'Extrême Orient», die reeds uitnemende bewijzen van haar werkzaamheid en veelzijdigheid gegeven heeft, zal zonder twijfel er in slagen de nevelen die nog over de oudheid van Kambodja liggen weg te vagen, voor zoover de gegevens zulks zullen toelaten.

De verdiensten van Aymonier bepalen zich niet tot het reeds bovenvermelde. Hij heeft ook in een omvang- en inhoudrijk werk samengevat wat men van 't oude Kambodja, zijn bevolking, zijn geschiedenis, zijn beschaving en kunst tot nog toe heeft kunnen opsporen. In drie lijvige boekdeelen, onder den titel van «Le Cambodge», heeft hij de uitkomsten neergelegd van een oudheid- en geschiedkundig onderzoek, dat zich niet enkel uitstrekt over het tegenwoordige Kambodja, maar ook over 't geheele gebied dat in de dagen van vroegere grootheid er deel van uitmaakte. Een overzicht van den inhoud der twee eerste deelen is te zijner tijd reeds medegedeeld in een onzer tijdschriften; daarom zal in de volgende regelen alleen sprake wezen van 't derde deel, in 't begin dezes jaars verschenen, dat gewijd is aan de beschrijving der groep oudheden van Angkor Vat en aan de geschiedenis des lands. In dit over de 800 bladzijden beslaande deel, rijk met de onmisbare afbeeldingen en platte gronden opgeluisterd, neemt de geschiedenis de laatste plaats in, doch zal hier 't eerst het onderwerp van bespreking uitmaken, in de veronderstelling dat ze genoeg bijzonderheden zal bevatten die de belangstelling kunnen wekken van hen die min of meer vertrouwd zijn met hetgeen de Indische beschaving op Java gewrocht heeft,

want tusschen Java en Kambodja bestaat ten aanzien van den invloed, door de Indiërs op beide landen uitgeoefend, eene zóó groote overeenkomst dat die niemand ontgaan is.

De Khmers, die de inheemsche bevolking vormen zoowel van 't heden-daagsche koninkrijk Kambodja als van de oostelijke provinciën van Siam, behooren tot een geheel ander menschenras dan hun naaste bureu, de Tjams, welke leden zijn van de Maleisch-Polynesische familie, en de Siammezen of Thai's, welke stamverwanten zijn van de Chineezzen, Tibetanen en Burmeezen. Zij zijn daarentegen verwant met de Mons, Talaings of Peguanen, en met de Kolarische stammen in Voor-Indië, als daar zijn de Santhals, Munda's, enz. Vermoedelijk zijn zij dus in een heel ver verleden uit het Westen gekomen, lang vóórdat Dravida's en Ariërs zich in Voor-Indië vestigden en de Kolariërs naar de woeste bergstreken terugdrongen. In tegenstelling tot hun Kolarische rasgenooten, die nog heden ten dage halve wilden zijn, hadden de Khmers reeds in 't begin der Middeleeuwen een zekeren graad van beschaving bereikt en hebben zij getoond, onder Indischen invloed, een machtigen en bloeienden staat te kunnen vormen. Waaraan dit verschil is toe te schrijven, valt moeilijk te zeggen; misschien aan eene vroegtijdige vermenging der Khmers met de Tjams, wier taal althans een diep ingrijpenden invloed op het Khmersch heeft uitgeoefend; misschien aan de gunstiger bodemgesteldheid. Waarschijnlijk hebben beide oorzaken samengewerkt om de Khmers meer ontvankelijk te maken voor de beschaving der Indiërs, die reeds vroeg de geestelijke en wereldlijke heerschers des lands geworden zijn.

Het is onmogelijk, althans vooralsnog, nauwkeurig den tijd te bepalen van de eerste rechtstreeksche verbindings van Voor-Indië met het oosten van Achter-Indië en met den Indischen Archipel, maar het feit dat bij den Alexandrijnschen geograaf Ptolemaeus in de 2<sup>de</sup> eeuw na Chr. ettelijke zui-ver Indische plaatsnamen in die streken voorkomen, wettigt de gevolgtrekking dat reeds vóór 't begin van onze jaartelling Indische volkplanters zich daar gevestigd hadden. Met zekerheid weten wij dat de Chineesche pelgrim Fa-hian in 411 na Chr. op Java veel brahmanen aantrof, en eenige Sanskrit-inscripties van omstreeks denzelfden tijd, zoowel op Java als in Koetei op Borneo gevonden, kunnen, in verband beschouwd met Fa-hians bericht, aangevoerd worden als bewijzen dat de Indische invloed zich reeds geruimen tijd vroeger in die gewesten heeft doen gelden. Uit de bij Ptolemaeus vermelde stedenamen moet men opmaken dat ze afkomstig zijn van Indische kolonisten, die zich blijvend in 't land gevestigd hadden. Die kolonisten hebben door hun hoogere beschaving zoodanig het overwicht erlangd over de massa der inheemsche bevolking, dat zij als geeste-

lijke en wereldlijke heerschers konden optreden. Evenals Java omstreeks 400 na Chr. onder brahmaanschen invloed stond, mag men dit ook veronderstellen van Kambodja. Dit wordt ten volle bevestigd door de feiten die men bij Aymonier vermeldt vindt.

Als eerste der Indische heerschers in Kambodja staat, volgens de officiële opgaven in de opschriften, bekend een koning Çrutavarman, die volgens een Chineesch bericht eigenlijk Kauṇḍinya heette. Of hij een brahmaan was, zooals een Chineesch schrijver verzekert, dan wel een kṣatriya, zooals de naamsvorm op Varman doet vermoeden, is niet uit te maken en doet ook eigenlijk niets ter zake. In allen gevalle was Çrutavarman een aanhanger van 't Brahmanisme en was hij het, die in 't midden der 5<sup>de</sup> eeuw zoo niet een geheel nieuwe orde van zaken schiep, dan toch een Indischen staat op hechte grondslagen vestigde. Sedert zijn optreden, schijnt het, kwam de officiële naam van 't rijk in zwang als het land der Kambudja's, d. i. zonen van Kambu, den mythischen stamvader des volks.

De oudste vorst van wien wij opschriften bezitten is Bhavavarman, die in 't laatst van de 6<sup>de</sup> eeuw moet geregeerd hebben. Men kent van hem verscheiden godsdienstige stichtingen ter eere van Brahmanistische godheden, vooral van Çiva. Hoogst merkwaardig is de vermelding in een der inscripties dat aan een door hem gestichten tempel geschonken werden volledige exemplaren van 't Mahābhārata, het Rāmāyaṇa en de Purāṇa's, waaruit dagelijks stukken moesten gelezen worden. De opschriften uit Bhavavarmans tijd onderscheiden zich door een prachtig schrift, zoodat Aymonier ze noemt «wezenlijke meesterstukken van lapidaarschrift». Uit alles blijkt dat de Indische beschaving toen ter tijd volkomen in Kambodja was doorgedrongen.

De oudste datum dien men tot nog toe ontdekt heeft, is er een die overeenkomt met 604 van onze jaartelling en betrekking heeft op het formeeren of herstellen van een Çivapāda, d. i. eene voorstelling van de heilige voeten van den god Çiva.

De talrijke, om niet te zeggen tallooze, op de wanden van heiligdommen en paleizen of de gedenkzuilen gegrifte, dikwijls zeer lange opschriften verspreiden niet alleen licht over de staatkundige geschiedenis des rijks; ze vergunnen ons ook een blik te slaan in de godsdienstige en maatschappelijke toestanden gedurende een tijdsverloop van ongeveer zeven eeuwen. De teksten dier inscripties zijn vervat in twee talen, Sanskrit en oud Khmer; meermalen vindt men beide talen gebruikt op een en hetzelfde gedenkteken, waarvan de eene echter niet eene vertaling, maar eene aanvulling is van de andere. Beide talen vertoonen zich bijna gelijktijdig en handhaven zich in 't gebruik totdat zij in de 13<sup>de</sup> eeuw verdwijnen. Zooals Aymonier

opmerkt, was het anders gesteld in Tjampa, waar de landstaal later verschijnt, maar langer in zwang bleef dan het Sanskrit. Ditzelfde, mag men er bijvoegen, geldt van Java, waar verreweg de oudste opschriften Sanskrit zijn, terwijl ze later zeer zeldzaam worden in vergelijking met de Oud-javaansche teksten op steen of koper.

Wat het algemeen karakter der teksten in de twee talen betreft, drukt de Heer Barth zich aldus uit: «De eereplaats behoort aan de Sanskrit-teksten, welke de aanroeping der goden bevatten, de namen en den lof der schenkers vermelden, en in algemeene termen gewag maken van hunne giften. Een Sanskrit-strofe waarin sprake is van eene stichting zonder dat de schenker anders genoemd wordt dan in den toegevoegden Khmertekst zou iets zeer bijzonders wezen. In 't algemeen behelzen de Khmersche teksten de uitvoerige opsomming, met behulp van cijfers, van de wijgeschenken. Het zijn in zeker opzicht de protokollen der schenkingen, die nauwkeurig en bijzonderlijk registreeren al wat zich moeielijk in 't keurslijf der Sanskrit-verskunst liet persen.» Men begrijpt, dat deze bron van inlichtingen, hoe positief deze ook zijn, bovenal van godsdienstigen aard, en zeer arm is aan geschiedkundige gegevens. Bij 't vermelden der oprichting van godenbeelden of tempels, met opgave van de schenkingen in landerijen, slaven, vee, goud en zilver, bekommerden de opstellers der teksten zich weinig om oorlogsdaden of feiten uit de staatkundige geschiedenis, «en slechts bij uitzondering ontmoet men daarin eenige berichten over hetgeen in Kambodja voorviel buiten hetgene van belang was voor den godsdienst.»

De Indische beschaving in Kambodja vertoont, van den beginne af, een sterksprekend Brahmanistisch karakter en heeft dit behouden tot den tijd van plotseling verval. Niettemin bloeide er tot op zekere hoogte ook het Buddhisme, welks aanhangers met de belijders van Brahmanistische sekten in vollen vrede leefden en met dezen in de gunst van vorsten deelden, gelijk dit op Java het geval was. Het eerste, schuchtere optreden, gelijk Aymonier zich uitdrukt, dagteekent uit den jare 665, onder de regeering van Jayavarman I. De Buddhisten in Kambodja behoorden tot die groote afdeling der kerk, welke bekend is onder den naam van Mahāyāna, dat in noordelijk Voor-Indië opgekomen, met de Brahmanisten het Sanskrit als taal zijner eigene kanonieke geschriften gemeen had en daarenboven sterk den invloed van 't Çivaïsme onderging, zoodat de Chineesche pelgrim Hiuen Thsang, die zelf een vurig Mahāyānist was, in de 7<sup>de</sup> eeuw van de tegenpartijders, de Hīnayānisten of oudgeloovigen, het verwijt moest hooren, dat het Mahāyāna eigenlijk niets anders was dan een vermomd Çivaïsme.

Na de regeering van den zoo even genoemden vorst Jayavarman I volgt een duister tijdperk van ruim eene eeuw. De inscripties van dat tijdperk, weinig in getal en arm aan gegevens, schijnen over 't algemeen geen koninklijke oorkonden te zijn. Volgens Chineesche berichten werd Kambodja verscheurd door binnenlandsche onlusten. In dezelfde eeuw veront-rustten buitenlandsche vijanden, Maleische of Javaansche zeeschuimers, de kusten van 't rijk. Het heet zelfs dat deze in 787 een heiligdom van Çiva in de vlakte van Panrang, in 't Zuiden des lands, in brand staken. In 799 verhoovaardigde zich een koning van Tjampa, Indravarman, op zijn zeevierende krijgstochten in 't Zuiden, waarmede kwalijk iets anders bedoeld kan wezen dan Kambodja. Hoe het zij, de geheele achtste eeuw was voor 't rijk een tijd van beroering en ramspoed.

Een nieuw tijdperk van macht en bloei begon met de troonsbestijging van Jayavarman II in 802. Van dezen koning wordt in een wel is waar niet gelijktijdig, maar toch geloofwaardig opschrift verhaald dat hij uit Java kwam. Daaruit volgt volstrekt niet dat hij een Hindu-Javaan was; het is zeer wel mogelijk dat hij een verwante was van 't oude vorstenhuis, die om de eene of andere reden naar Java was uitgeweken. Men heeft zelfs twijfel geopperd of met Java wel het eiland van dien naam bedoeld is, aangezien dezelfde benaming ook op Sumatra werd toegepast. Het is hier niet de plaats om nader op dit vraagstuk in te gaan: het is voldoende te vermelden dat Jayavarman II er in slaagde zich meester te maken van Kambodja in zijn geheel en het in zijn ouden luister herstelde. Met zijn roemrijke regeering begint het tijdperk der grootsche bouwwerken welke in de vlakten van den Mekhong gedurende de vier volgende eeuwen verrezen.

Jayavarman II werd 868 opgevolgd door zijn zoon Jayavarman III, die reeds in 877 overleed. De troon werd toen bestegen door Indravarman, den zoon van een rijksgroote, den gemaal van Indradevī, die van vaderszijde eene verwante was van oudere vorstenhuizen en door hare moeder afstamde uit het huwelijk van een Indischen brahmaan met eene inlandsche prinses. Hij was een ijverig Çivaïet, zooals uit zijne talrijke stichtingen ter eere van dien god blijkt; anders is weinig van hem bekend, dan dat hij in 889 overleed en opgevolgd werd door zijn zoon Yaçovarman, wiens veelzijdige talenten in zijne opschriften uitbundig geprezen worden. Hij was ervaren in alle wetenschappen en in den wapenhandel, in de kunsten, in de talen en soorten van schrift, in de dans- en zangkunst, enz. Zelfs heet hij een commentaar vervaardigd te hebben op het Mahābhāṣya van Patañjali, zoodat hij een meester moet geweest zijn in de kennis der Sanskrit-spraak-kunst.

Onze leidsman in dit overzicht der geschiedenis van Kambodja, Aymonier, is geneigd aan Yaçovārman toe te schrijven de stichting van de hoofd-

stad Angkor Thom, waarvan de lezer in de volgende bladzijden eene beknopte beschrijving zal aantreffen. De gronden welke de Fransche geleerde tot staving van zijn gevoelen bijbrengt, zijn niet van kracht ontbloot, al zijn ze niet volstrekt afdoende. Onbetwistbaar is het, dat in een opschrift des konings gezegd wordt dat hij «de hoofdstad der Kambu's» oninneembaar en geducht maakte. Ook laten gedateerde teksten, betrekking hebbende op ettelijke kunst- en bouwwerken in de nabijheid van Angkor Thom, geen twijfel over dat deze laatsten op bevel van Yaçovarman tot stand zijn gekomen en dat genoemde stad zijne residentie was.

Na den dood van Yaçovarman, die in of kort vóór 910 moet gestorven zijn, volgden twee zonen van hem elkander in de regeering op. Behalve eenige Liṅga's en godenbeelden, welke de oudste der gebroeders in de omgeving van de hoofdstad liet oprichten, valt niets van hem te vermelden. Andere monumenten uit den tijd zijner regeering, zooals de vijf torens opgericht te Krevang ter eere van den god Viṣṇu en de godin Çrī, zijn afkomstig van eenige aanzienlijken in den lande.

In 928 kwam Jayavarman IV, zwager van Yaçovarman, op den troon. Hij verplaatste om onbekende redenen zijne residentie naar 't NO., in een vrij woeste streek, en liet daar in de provincie Kampong Svay werken uitvoeren, waarvan de bouwvallen nog zichtbaar zijn.

De opvolger van Jayavarman, met name Harṣavarman, overleed na een kortstondige regeering van twee jaren in 944, waardoor zijn oudere broeder Rājendravarman aan 't bewind kwam. Hij vestigde zijn verblijf weder in de vroegere hoofdstad Yaçodharapura, d. i. Angkor Thom, die van toen af de officieele rijkszetel gebleven is.

Zoowel onder Rājendravarman als onder zijn opvolger, Jayavarman V, die in 968 aan de regeering kwam, kwamen verscheiden vrome stichtingen tot stand en werden op verschillende plaatsen Liṅga's en godenbeelden opgericht, deels door die vorsten zelven, deels door andere personen. Hoewel beide koningen Brahmanisten waren en door hun schenkingen ondubbelzinnige blijken van gehechtheid aan hun geloof gaven, ontbreekt het toch niet aan bewijzen dat het Buddhisme in hunne gunst deelde. Zoo weten wij uit bewaard gebleven inscripties, dat een der ministers van Rājendravarman, die door den koning belast was met de verfraaiing der omstreken van Angkor Thom, in 946, 953 en 960, alleen of in vereeniging met andere voorname lieden aldaar verscheiden Buddhistische beelden liet oprichten en aan de bijbehorende heiligdommen goederen en slaven schonk met koninklijke bekrachtiging. Ook van Jayavarman V weten inscripties te vertellen dat hij levendig belang stelde in den bloei van 't Buddhisme. Dit heeft niets bevreemdends, want het zal in Kambodja, gedurende het



tijdperk dat ons hier bezighoudt, wel zoo geweest zijn als op Java, waar de landsheer beschouwd werd als de beschermer des geloofs, d. i. der officieel erkende eerediensten: Çivaïsme en Buddhisme, zoodat dan ook in de Oud-javaansche oorkonden en geschriften de geestelijken der Çaiva's en Saugata's optreden als vertegenwoordigers van hun gezinten bij groote plechtigheden.

Een van de beroemdste vorsten van Kambodja, wiens naam nog in de kronieken des lands voortleeft, terwijl die van andere niet minder roemruchtige heerschers in vergetelheid is geraakt tot op de ontdekking der epigrafische teksten, is Sūryavarman I, die regeerde van 1002 tot 1050. De stichtingen van verschillenden aard, welke gedurende zijn lange regeering door hem of aanzienlijken in den lande werden tot stand gebracht of hernieuwd, zijn talrijk, doch mogen hier met stilzwijgen voorbijgegaan worden. Eene bijzondere vermelding verdient eene oorkonde van 1011, waarin vervat is de eed van trouw en gehechtheid, dien alle gouverneurs of waardegheidsbekleeders van 't rijk jegens den vorst afleggen, met vermelding van hun titels op de pilaren der eerepoort van 't koninklijk paleis.

Andere opschriften roemen de letterkundige talenten van Sūryavarman, den beschermer der letteren. Hij heet een grondig kenner van den Atharva-Veda en van 't leerboek van Pāṇini, den grootsten grammaticus van Indië.

Niettegenstaande Sūryavarman ergens bestempeld wordt als «een vriend van Viṣṇu», schijnt hij persoonlijk het Buddhisme beleden te hebben. Niet alleen toch vaardigde hij in 1022 en 1025 edicten uit, waarbij orders gegeven worden aan de geestelijken van alle Buddhistische kloosters om hem op de hoogte te houden van hun goede werken, maar het blijkt ook uit den naam, die hem, volgens Kambodjasche gewoonte, na zijn dood werd bijgelegd. Die naam is namelijk «Nirvāṇapada», waarmede te kennen wordt gegeven dat hij bij zijn dood het Nirvāṇa, het einddoel van elk vroom Buddhist, bereikt had.

Ook onder de regeering der twee volgende vorsten werd veel gebouwd, niettegenstaande de eerste van hen, Udayādityavarman, met een geduchten opstand te kampen had, welke van 1051 tot 1066 duurde, vóórdat die door den veldheer Saṅgrāma bedwongen werd. De heldendaden van dezen veldheer worden bezongen in een lange Sanskrit-inscriptie, gevonden in Angkor Thom, een waar heldendicht en 't eenige stuk van dien aard dat men heeft aangetroffen.

In 't begin van de 12<sup>de</sup> eeuw — het juiste jaar is onbekend — werd Jayavarman VI tot koning gewijd door den brahmaan Divākara, een personage die nog onder de drie volgende koningen eene groote rol zou spelen. Hij was het, die na den dood van genoemden vorst, omstreeks 1108, ook diens

opvolger Dharaṇīndravarma tot koning wijdde, en evenzoo, nadat deze overleden was in 1112, Sūryavarman II.

Deze laatste, die zeer jong aan 't bewind kwam, wordt geroemd als een groot krijgsman, bekwaam regent en vroom Ćivaïet, die zich verdienstelijk maakte door zijne milde schenkingen aan zijn leermeester en andere brahmanen. Wanneer in een opschrift getuigd wordt dat hij «het in eene zee van rampen gedompelde rijk in zijn vorigen staat herstelde», dan is dit niet te beschouwen als ijdele grootspraak, want gelijktijdige Chineesche berichten bevestigen het, dat Kambodja toen een groot, machtig en bloeiend rijk was, zich uitstrekkende van Tjampa in 't Oosten tot Pegu in 't Westen, en tot Kalah in 't Zuiden.

Aan Sūryavarman II schrijft Aymonier den bouw toe van 't vermaarde Angkor Vat. Op verschillende gronden meent hij te mogen aannemen dat de geniale architect niemand anders geweest is dan de brahmaan Divākara. Doch dit alles is ver van zeker, en 't eenige wat met waarschijnlijkheid mag beweerd worden, is dit, dat de stichting moeielijk na Sūryavarman II kan gesteld worden, omdat in de tweede helft der 12<sup>de</sup> eeuw Kambodja in een staat van uitputting verkeerde.

Tegen 't midden der 12<sup>de</sup> eeuw beginnen de groote oorlogen met Tjampa, die met afwisselend geluk gevoerd, stellig niet weinig tot het verder verval van Kambodja hebben bijgedragen, al gelukte het aan Jayavarman VII in 1190 de hoofdstad van Tjampa te bemachtigen en 't geheele land bij zijn rijk in te lijven. Hij breidde de grenzen van zijn rijk zelfs verder uit dan een zijner voorgangers, doch dit werd juist eene bron van zwakte, want de onderworpen volken, Siameezen, Peguanen en Tjams, dienden niet dan met weerzin in de legers van den veroveraar. In 1203, twee jaren na den dood van Jayavarman VII, zocht een Tjamsche prins hulp bij den koning van Tongkin, die daaraan een gewillig oor leende. Na een hevigen strijd zagen de Kambodjanen zich genoopt Tjampa te ontruimen.

De gevaarlijkste vijanden werden de Siameezen in 't laatst der 13<sup>de</sup> eeuw. Eeuwen lang hadden de Siameezen, toen zij nog in het noordelijk gedeelte van het tegenwoordige koninkrijk Siam woonden, het oppergezag der Khmers erkend en nog in 1233 vinden wij ze in 't leger van Kambodja. Eerst tegen 't eind der 13<sup>de</sup> eeuw schudden de Siameezen, onder aanvoering van Phya Ruang, het Kambodjasche juk af, verwoestten het land en strekten hun veroveringen uit tot den Mekhong in 't Oosten en tot Ligor op het Maleische schiereiland zuidwaarts. Van toen af, kan men zeggen, taande de luister van 't rijk der Khmers hoe langer zoo meer, en wies daarentegen de macht van Siam.

Met het einde der 13<sup>de</sup> eeuw houden de Sanskrit-inscripties geheel op.

Dit feit hangt samen met de verdringing van 't Brahmanisme en Mahāyānisme door 't Zuidelijk Buddhisme, dat reeds lang te voren van Ceilon uit verbreid was in Arakan, Birma en Siam. Ten bewijze van die geloofsverandering, waarvan wij de beweegredenen bij 't volk niet kunnen naspeuren, — want daaromtrent ontbreekt het aan berichten, — strekken de latere opschriften in de landstaal, soms vermengd met uitdrukkingen in 't Pāli, de taal, zooals men weet, van de kanonieke boeken der Zuidelijke Buddhisten.

De hier bedoelde opschriften zijn in grooten getale te lezen te Angkor Vat, waar ze aangebracht zijn op de pilaren der galerijen van dit veelbewonderde, oorspronkelijk Brahmanistische prachtgebouw, nadat het ter beschikking der Buddhisten was gekomen. Een zeer lange inscriptie, van den jare 1702, staat op den achterwand van een der vertrekken. Alle zijn van de 15<sup>de</sup> eeuw en later; een er van dagteekent zelfs van 1856; ze hebben dan ook geen betrekking op de geschiedenis van den bouw van Angkor Vat; voor 't meerendeel zijn ze bestemd om de herinnering te bewaren aan de bedevaarten en goede werken waar het heiligdom het voorwerp van was. Eene uitzondering maakt de lange inscriptie van 1702, geheel in dichtmaat, waarin de vervaardiger, na uiting gegeven te hebben aan zijne gevoelens van diepen eerbied voor den Buddha, de Drie Kleinooden, enz., uitweidt over zijne eigene vrome verdiensten, en op grond hiervan de hoop uitspreekt in eene volgende geboorte de alwetendheid, het Nirvāṇa, te bereiken.

Zoo alle deze latere opschriften weinig of niets behelzen van eenig belang voor de geschiedenis, hebben ze toch waarde als onwraakbare getuigen van 't verschil in geestelijke beschaving tusschen 't oude en 't latere Kambodja. Na 1300 is er verandering gekomen, geen herleving: het tijdperk van bewonderenswaardige bouw- en beeldhouwwerken was voorbij, onherroepelijk voorbij.

Het kan niemand, die eenigszins vertrouwd is met de geschiedenis van 't Middeleeuwsche Java, ontgaan dat er tusschen dit eiland en Kambodja veel overeenkomst bestaat ten aanzien van de opkomst, den bloei en 't verval van 't Hinduïsme in beide landen, die men met recht geestelijke gewesten van Indië zou kunnen noemen. In beide gewesten heeft de Indische beschaving nagenoeg gelijktijdig hare intrede gedaan; in beide hebben Brahmanisten en Mahāyānisten vreedzaam naast elkander geleefd en pronkstukken van bouw- en beeldhouwkunst voortgebracht; in beide is na groote machtsontwikkeling ras een tijdperk van uiterlijk en innerlijk verval gevolgd. In 't midden der 14<sup>de</sup> eeuw had Java onder Hayam Wuruk het top punt van macht en luister bereikt. Aan het trotsche Madjapahit gehoor-

zaamde schier de geheele Indische Archipel en een deel van 't Maleische schiereiland. Onder de bescherming van dien talentvollen vorst beleefden de letteren een nieuw tijdperk van bloei, herinnerende aan de dagen van Air Langga. Nog vóór 't einde der eeuw echter vertoonen zich sporen van verval, dat steeds toenam in de volgende, totdat Madjapahit bezweek voor den aanval van een Mohammedaanschen oproerling van koninklijken bloede. Van toen af werd de bevolking geleidelijk tot de leer van den Profeet bekeerd. De nieuwe godsdienst was hemelsbreed verschillend van de Indische vormen van geloof, terwijl het Zuidelijk Buddhisme, hetwelk in Kambodja Brahmanisme en Mahāyānisme verdrong, toch van Indischen oorsprong was, en in zooverre bestaat er onderscheid tusschen Java en Kambodja, doch feitelijk is de verhouding, waarin de bevolking van beide landen staat tegenover het groote verleden, vrij wel dezelfde.

In de vorige bladzijden is meermalen sprake geweest van Angkor Vat. Het is de naam dien de inboorlingen geven aan zoo niet het schoonste, dan toch het reusachtigste, meest indrukwekkende bouwwerk in de onmiddellijke nabijheid van de oude hofstad Angkor Thom. Het heeft het eerste de aandacht getrokken en de bewondering opgewekt der onderzoekers; is van alle monumenten misschien 't meest bekende door de beschrijvingen en afbeeldingen, zelfs nabootsingen die er van bestaan. Ook andere overblijfselen der oudheid in de nabijheid van Angkor Vat hebben 't onderwerp van min of meer uitvoerige beschrijvingen uitgemaakt, ten minste gedeeltelijk. Veel van hetgeen aan vroegere onderzoekers ontsnapt was, heeft Aymonier ontdekt. De gezamenlijke uitkomst van al die nasporingen heeft hij neergelegd in de schoone hoofdstukken van zijn werk, die gewijd zijn aan «De groep van Angkor».

De onvergetelijke groep van bouwvallen — zoo ongeveer laat zich Aymonier uit —, bouwvallen welke de gebouwen der oude hoofdstad en de omliggende tempels uitmaken, neemt eene ruimte in van twee Fransche uren gaans (lieues) van Noord tot Zuid, en van vijf van Oost tot West. In deze ruimte zijn verspreid de «merkwaardigste overblijfselen der oude Khmersche beschaving: ontzaglijke citadellen, breede heirbanen, bruggen en kanalen, ruime waterbekkens, paleizen, tempels en groote pyramieden» (Delaporte).

Wanneer men den tocht van 't Oosten uit begint, ontdekt men, op niet verren afstand van elkaar, ettelijke bouwvallen, meest torens met opschriften, dagteekenende van de 10<sup>de</sup> eeuw. Om niet al te uitvoerig te zijn, zullen wij deze met stilzwijgen voorbijgaan, om langer stil te staan bij 't heiligdom te Kedei. Gelijk met zooveel oude gebouwen in Kambodja het geval is,

staat het heiligdom aan vier zijden omringd door een gracht midden in eené ruimte welke ingesloten wordt door een ringmuur. Op eenigen afstand van den buitenmuur ligt het bijbehorende groote waterbassin, in welks midden een afgeknotte pyramiede zichtbaar is. Het monument heeft veel geleden door den tijd en de hand des menschen: de beelden zijn verbroken, de bas-reliefs verminkt; de koepels der torens en de gewelven der galerijen in puin gestort. De bestemming van 't gebouw is niet duidelijk. Aymonier veronderstelt dat het oorspronkelijk voor den Buddhistischen eeredienst diende, doch dat strookt niet met de bijzonderheid dat de koepels den vierhoofdigen Brahma vertoonen, en de opschriften, hoe kort ook, gewijd zijn aan Brahmanistische goden en godinnen.

Een soortgelijk bouwwerk, in de onmiddellijke nabijheid van 't vorige, is de Prasat Ta Brom, d. i. Toren van Brahma, zooals de naam bij de inboorlingen luidt. Het bestaat in hoofdzaak uit de volgende gedeelten: een groote ringmuur in 't vierkant, dan een buitenhof of park, een gracht, een tweede muur, een binnenhof, en te midden hiervan een vierkant met torens en galerijen.

Onder de menigte van torentjes zijn er die men ware kunstwerken mag noemen. Ze munten vooral uit door hun keurig lofwerk, de bevallige motieven en de schoon gebeeldhouwde vrouwenfiguren in de nissen. Het geheele bouwwerk trouwens onderscheidt zich door zijn sierlijkheid en den rijkdom van zijn decoratief, te oordeelen naar de overblijfselen die niet door den tijd of de schennende hand der menschen vernield zijn. De Brahmanistische godenbeelden zijn uit baldadigheid, of om welke andere redenen dan ook, verbrijzeld, en wat de menschen hebben gespaard, wordt gesloopt door den tijd; het is te voorzien dat er over vijftig jaren niets meer over zal wezen dan een vormlooze mengelklomp van steen.

Een bouwwerk, aanmerkelijk afwijkende in vorm van de twee vorige monumenten, is de Prasat Ta Keo, zijnde een machtige vierkantige afgeknotte pyramiede met drie terrassen, in eene ruimte die aan vier zijden omringd is door eene diepe gracht. Uit de vijf opschriften welke men er aantreft, blijkt dat het een stichting is van Çivaïeten, maar een jaartal is niet gevonden, en ook omtrent de bestemming van Prasat Keo verkeert men in 't onzekere.

Oostwaarts van Prasat Keo en ten Noorden van Ta Prom en Kedei strekt zich een groote vijver of kunstmatig gegraven meer uit over eene lengte van bijkans vier kilometer OW. en één kilometer NZ. Bijna in 't midden van 't meer, thans droog, verheft zich een eilandje met een tempel, bekend onder den naam van Me Bun. Het gebouw bestaat in hoofdzaak uit drie terrassen, waarvan 't hoogste vijf torens van metselsteen draagt. Op de vier

hoeken van 't onderste terras stonden prachtige figuren van olifanten, van bijna natuurlijke grootte; het inwendige van het terras bevat eene reeks van kleine vertrekken.

Op het tweede terras stijgt men met trappen, welke geflankeerd waren door leeuwen. Ook van dit terras was 't inwendige verdeeld in vertrekjes. Het bovenste terras draagt, zooals reeds gezegd is, vijf torens, waarvan de hoogte niet meer dan tien meter bedraagt. Op het beeldhouwwerk der torens ziet men afbeeldingen van Indra op zijn olifant en van andere figuren uit de Indische mythologie. Verscheiden standbeelden van Brahmanistische godheden, o. a. een schoone kop van Çiva, werden in 1882 nog door Aymonier ter plaatse opgemerkt.

Op eenigen afstand westelijk van 't meer stroomt de rivier Siem Reap. Hierover ligt een brug die beide oevers verbindt, recht tegenover een der poorten van de hofstad Angkor Thom. De brug bestond uit een twintigtal bogen, waarvan nog zestien over zijn. Onmiddellijk nadat men de brug overgestoken is, treft men in een dicht en bijna ondoordringbaar bosch de bouwvallen aan van twee tempeltjes, waarvan men veronderstellen mag dat zij den weg van de brug naar de staatsiepoort van Angkor Thom moesten flankeren. Deze gebouwtjes, die een anderen stijl vertoonen dan men in de oude monumenten aantreft, hebben als geheel weinig merkwaardigs, doch munten uit door den rijkdom van hun beeldhouwwerk.

De rivier Siem Reap maakt bij den NW. hoek van 't bovenvermelde meer een scherpe bocht en stroomt dan in oostelijke richting verder. Ten N. en NO. van dit gedeelte der rivier ligt een geheele groep van oudheden, welke Aymonier samenvat onder den naam van «groep van Prakhan». Hiertoe behooren: 1°. het groote heiligdom van Prakhan; 2°. het hiermee in verband staande uitgestrekte, maar ondiepe en thans drooge meer met een tempeltje in 't midden; 3°. allerlei gebouwtjes nabij den grooten tempel of aan de boorden van het meer, dat men evengoed een vijver zou kunnen noemen.

Deze watervlakte, aan de vier zijden ingesloten door dijken, meet ongeveer 2500 meter van Oost naar West, en 900 tot 1000 meter van Noord tot Zuid. Vlak aan den dijk, oostzijde, is gebouwd een kapel binnen een buitenmuur, met twee poorten welke bekroond zijn met het vierhoofdige Brahmabeeld. De poorten geven toegang tot een buitenhof; daarna komt men aan een gracht, die een binnenplein insluit. Aan de hoeken aan de oostzijde ontwaart men twee gebouwtjes en, in 't midden, het heiligdom in den vorm van een Grieksch kruis. De bas-reliefs stellen vrouwen, zeker wel hemelnymfen voor.

Op het eiland, hetwelk nauwelijks drie meter boven den tegenwoordi-

gen bodem van het meer uitsteekt, ziet men behalve een groote vierhoekige watervlakte, heden nog met lotussen bedekt, tal van kleine vierkante bassins als geschaard om een grootere ronde waterkom, omgeven door een ringdijk of kade. In 't midden van 't water is weer een zeer klein eiland, dat door een smallen dam met de kade verbonden is. Midden op 't eilandje rijst een vierkant torentje op, nu nog zes meter hoog. Een ontzaglijke vijgeboom bedekt met een netwerk van wortels bijna 't geheele bouwwerk, zoodat weinig meer van de versiering te zien is. Men kan nog onderscheiden een Viṣṇu met vier armen, omgeven van aanbidders en hemelnymfen.

Op een afstand van niet meer dan zestig meter westwaarts van 't meer ligt het groote heiligdom van Prakhan. Een weg, afgezet met steenen posten, voert van 't meer naar den buitensingel van Prakhan, waar hij overgaat in een straatweg, die over een breede en diepe gracht toegang verleent tot eene groote vierkante ruimte besloten binnen een ringmuur. Deze muur is door een berm van ongeveer twintig meter gescheiden van een muurwerk uit limoniet. Een der eigenaardigste versieringen van den grooten muur bestond uit reusachtige Garuḍa's in steen. Gelijk men weet, is de Garuḍa de fabelachtige monstervogel, de onverzoenlijke vijand en dooder der slangen en 't rijdier van Viṣṇu; eigenlijk de door 't luchtruim vliegende bliksem, die de kronkelend kruipende wolkenmassa's doorklieft.

Wanneer men de poort is binnengegaan, ziet men rechts en links overblijfselen van waterbekkens en alleenstaande gebouwtjes, vermoedelijk cellen. Verder gaande bereikt men een kruisvormig terras dat de intrede vormt van 't eigenlijke heiligdom. Dit omvatte, voor zooverre de deerlijke toestand van verval waarin 't geheel zich bevindt toelaat daarover te oordeelen, drie concentrische galerijen, kruisgangen, torens en andere gebouwtjes. Over 't geheel herinnert het gedenkteeken door zijn plan en sierwerk aan den tempel van Ta Prom.

Als men Prakhan verlaat en zich door de Noorderpoort van de hofstad Angkor Thom zuidwaarts begeeft, bereikt men binnen een uur de Zuiderpoort. Niet ver van daar verheft zich een rotsachtige heuvel in den vorm van een afgeknotte pyramiede, ongeveer honderd meter hoog. Het is de heuvel van Ba Kheng, op welks top de bouwvallen van een tempel zichtbaar zijn. Het hoofdgebouw bestaat uit vijf vierhoekige terrassen, waarvan elk met twaalf torentjes versierd was. Rondom het benedenste terras stonden ook torens; hoeveel? is niet meer uit te maken. Het pad waarmede men den heuvel bestijgt voert naar een geëffend vlak op den heuvelrug. Men ontmoet daar een onaanzienlijk steenen gebouwtje van jongeren datum. Het dient ter beschutting van een z.g.n. «voetafdruk van Buddha», is in werkelijkheid, evenals de «heilige voet» op de Adamspiek van Ceilon,

eene uitholling in den vorm van een voet van reusachtige afmetingen. Het geheel is verlakt en verguld, de teenen zijn duidelijk aangegeven, de voet-zool is voorzien van de kenmerken van een Groot Man of Buddha. Vermoedelijk is ook het terrasvormig gebouw op den heuvel een Buddhistisch heiligdom geweest, hoewel Aymonier van een ander gevoelen is en zelfs de vraag opwerpt of de «voetafdruk van Buddha» oorspronkelijk niet een «Çiva-voet» zou geweest zijn. Hoe het ook zij, uit de eenige inscriptie die men ter plaatse ontdekt heeft, uit het jaar 1283, blijkt dat het gebouw toen reeds voor den Buddhistischen eeredienst bestemd was.

Aan de Noordelijke uitloopers van den heuvel staat de toren van Baksei Tjangkrang. Het belangrijkste hiervan is eene lange Sanskrit-inscriptie, welke op de zijwanden der poort is aangebracht. Deze oorkonde noemt, na eene aanroeping van de voornaamste Indische goden en van Kambu, den stamvader der Kambodjanen, eene gansche reeks van vorsten, met roemrijke vermelding van hun vrome verdiensten; 't oprichten van Liṅga's en Brahmanistische godenbeelden. Van Yaçovarman wordt gezegd dat hij den Yaçodhara-vijver heeft laten graven. Hiermede is bedoeld het meer waarin 't eilandje met den vroeger beschreven tempel Me Bun ligt. Verder vernemen wij uit dezelfde inscriptie, die in 947 op bevel van Rājendravarman is opgesteld, dat deze koning op bedoeld eiland een Liṅga had laten oprichten en een ander in «Çiva's stad»; en dat de oorkonde zelve met de oprichting van een gouden standbeeld van Çiva in onmiddelijk verband staat.

Aan de Westzijde van Angkor Thom loopen westwaarts twee groote wegen, de eene uitgaande van de Westervoort der stad, de andere van den zuidelijken buitensingel. Ze strekken zich, steeds evenwijdig loopende, een uur ver uit en gaan dan over in machtige dijken, waarvan de uiteinden door een dwarsdam verbonden zijn. Deze dijken omboorden een groote vierhoekige watervlakte, die naar 't Westen al dieper wordt, ter lengte van drieduizend en ter breedte van vijftienhonderd meter. Dicht bij den oostelijken oever van 't water ligt op gelijken afstand van beide evenwijdige wegen of dammen een eilandje met een monument, hetwelk evenals zijn wedergade in 't meer aan gene zijde der rivier den naam draagt van Me Bun. Het heiligdom, of wat het anders moge geweest zijn, bestaat uit een vierkant waterbekken, besloten binnen een ringmuur, die versierd is met portico's en torentjes. Een steenweg, de voortzetting van een anderen die oostwaarts zich uitstrekt tot waar 't water begint, gaat een eind het waterbekken in om zich in drieën te splitsen, zoodat het figuur van een Latijnsch kruis ontstaat. In de onderlaag van 't bouwwerk, dat men voor een belvedere houdt, heeft men een bas-relief ontdekt, waarop drie Viṣṇu-beelden gebeiteld zijn.



Na een vluchtigen blik geworpen te hebben op de voornaamste overblijfselen der oudheid in de omstreken van Angkor Thom, zullen wij de merkwaardigheden van dezen ouden vorstenzetel in oogenschouw nemen. Angkor Thom, d. i. de Groote Stad, uit angkor, eene verbastering van 't Sanskrit nagara, en het Khmersche woord voor «groot», eertijds genoemd Kambupuri en Yaçodharapura, moet gesticht zijn omstreeks 900 na Chr. Na een vijftiental jaren onder de regeering van twee koningen verlaten te zijn geweest, werd ze weder de hofstad van Rājendravarman in 944 of daaromtrent. Van toen af tot den tijd van de invallen der Siameezen in de 14<sup>de</sup> en 15<sup>de</sup> eeuw schijnt het de gewone verblijfplaats der Kambojasche koningen gebleven te zijn.

De stad beslaat eene vierkante ruimte, welke omgeven is door een breede gracht en machtige wallen. Vijf groote wegen geven door even zooveel poorten toegang tot het inwendige der stad. Ofschoon de omvang bijna drie uur bedraagt, dus vrij aanzienlijk is, vertoont Angkor Thom meer het karakter van een weidschen Kraton of iets als het Kreml van Moskou dan van wat wij eene stad plegen te noemen. Het was eene versterkte plaats, waarvan de ruimte was ingenomen door 't koninklijk paleis met bijbehorende, door verscheiden groote en kleine heiligdommen, door andere openbare gebouwen, pleinen, en vijvers. Behalve de lieden van 't koninklijk huis, mandarijnen en soldaten, kan slechts een beperkt aantal menschen er gehuisd hebben. Neringdoenden, koop- en ambachtslieden, kortom de geheele burgerij woonde in den omtrek, waar ook de markten en de openbare parken waren.

De vijf straatwegen of bruggen welke toegang gaven tot de stad, — waarvan twee alleen aan de Oostzijde — waren afgezet met eene balie aan weerszijden, waarvan ieder 54 reuzenbeelden in zittende houding vertoonde.

Het inwendige der stad is tegenwoordig een wildernis, begroeid met slingerplanten, bamboe doeri en de groote boomen van een dicht, voor Europeanen ondoordringbaar bosch, het verblijf van wilde dieren en slangen. Alleen het middengedeelte der plaats, waar de merkwaardigste overblijfselen bijeenstaan, is langs eenige paden toegankelijk. Gewoonlijk betreden de Europeesche onderzoekers de stad door de Zuiderpoort en volgen dan een pad dat door 't bosch regelrecht naar 't Noorden leidt. Wanneer men een eind weegs heeft afgelegd, bereikt men een gehuchtje en in de nabijheid overblijfselen van Buddhistische pagoden en kolossale Buddha-beelden.

Een weinig ten Noorden van 't gehucht, nog vóórdat men de bouwvalen van 't koninklijk paleis bereikt, treft men een vierkante gedenkzuil aan, waarvan de zijden met eene lange Sanskrit-inscriptie bedekt zijn. De zuil is

opgericht ter herdenking van de overwinningen en vrome stichtingen van den veldheer Saṅgrāma, van wien reeds in 't overzicht der geschiedenis des lands sprake is geweest. In den tekst kan men twee in aard geheel verschillende gedeelten onderscheiden. Het eene, geheel in versmaat, bevat eene dichterlijke beschrijving van den veldheer Saṅgrāma, die drie gevaarlijke opstanden dempte en daarvoor den dank des konings inoogstte. De held was even vroom als dapper: hij stichtte in 1066 verscheiden aan Çiva gewijde kluizenarijen en richtte ook ter eere van Çiva en van den koning een Liṅga op.

Iets verder dan de plaats waar de gedenkzuil gevonden is, oostelijk aan de voorzijde van 't koninklijk paleis, ontwaart men een tiental torens op ééne rij, waarin Aymonier meent te herkennen de torens die volgens een Chineesch schrijver van de 13<sup>de</sup> eeuw vóór het paleis staan en, naar 's mans zeggen, dienen moeten bij de godsgerichten. Iets meer oostelijk zijn een paar gebouwtjes zichtbaar, van onbekende bestemming.

Vervolgt men 't pad, dat langs de oostzijde van de bouwvallen van 't paleis loopt, dan ontdekt men in 't Noordoostelijk stadskwartier een groep van ruïnen, welke bekend staat onder den naam van Preah Pithu. Deze groep omvat, volgens Fournereau, vijf gebouwtjes van geringe afmetingen, twee kruisvormige terrassen met torens, een vierhoekig terras en een aantal thans uitgedroogde waterbekkens. Over de beteekenis van dit geheele samenstel van bouwwerken, waarin men schier alle bestanddeelen der Kambodjasche godsdienstige bouwkunst vereenigd vindt: torens, pyramiden, kruisvormige terrassen en waterbekkens, zijn de geleerden het niet eens. Moura is van oordeel dat het een plaats van samenkomst voor schaakspelers van aanzienlijken rang zou kunnen wezen, zooals de anders volkomen onbetrouwbare overlevering wil. De Lagrée meent er een verblijf voor aanzienlijke personages in te kunnen herkennen, terwijl Aymonier de gissing oppert dat het geheel een kweekschool voor geestelijken was.

Westelijk van de beschreven groep, niet ver van de Noordzijde van 't paleis, zijn de ruïnen van twee tempeltjes zichtbaar. Het eene, Preah Palilay geheeten, is omgeven van een vierkanten muur en aan de Oostzijde voorzien van een belvédère in kruisvorm, versierd met leeuwen, Nāga's en beelden van woest blikkende tempelwachters. Op het binnenplein kan men de sporen onderscheiden van een afgeknotte pyramiede in drie verdiepingen, waarvan het bovenste vlak een toren droeg. Het tweede tempeltje, waaraan de inboorlingen den naam van Vat Tep Pranam geven, is een vierkant terras binnen een ringmuur, dat tot onderlaag diende van een ontzaglijk afgodsbeeld in zittende houding, waarschijnlijk een Buddha, want een ter plaatse ontdekte gedenkzuil met Sanskrit-tekst leert ons dat

de stichting een klooster was van Buddhistische monniken. De tekst bevat o.a. ook een geslachtslijst van Yaçovarman en den lof diens vorsten, waaruit men mag opmaken dat het klooster door of onder hem gesticht is, dus om en bij 't jaar 900. Een kort opschrift in de landstaal, aan den voet der zuil, is van later dagteekening; het vermeldt dat Koning Sūryavarman (I) in 1005 dienaren schonk als bewakers van de landerijen des kloosters.

Ten Zuiden van 't paleis, op geringen afstand van een der uitgangen en in 't middelpunt van de stad, rijst het indrukwekkende bouwwerk van Ba Puon omhoog. Het heeft zeven telkens inspringende verdiepingen en was bekroond met een toren, thans ineengestort. Van de verdiepingen op vierhoekige terrassen, waarvan de trappen en torentjes nog gedeeltelijk zichtbaar zijn, verdient de tweede eene bijzondere vermelding. De buitenmuur is bedekt met beeldhouwwerk in tamelijk goeden toestand. Op den muur die naar 't Oosten gekeerd is, ziet men aan den eenen hoek voorstellingen van gevechten: strijdagens, boogschutters, drommen van krijgers gewapend met knotsen, lansen, zwaarden; in een hoek een gewond vorst met twee personen in biddende houding naast hem. De andere kant vertoont een vreedzamer tafereel: een god die de hulde zijner aanbidders ontvangt; een vorst op een stier gezeten, en een dame rustende onder een sierlijke nis. Het schijnt niet twijfelachtig, ofschoon Aymonier er zich niet over uitlaat, dat de tafereelen ontleend zijn aan 't Mahābhārata. De held, die gewond nederligt, is Bhīṣma, de opperbevelhebber der Kaurava's; de god die de hulde zijner vereerders ontvangt, nadat door zijn toedoen de Pāṇḍava's overwonnen hebben, is Kṛṣṇa, de wagenmenner van Arjuna; de vorst op den stier is Yudhiṣṭhira na de overwinning; hij wordt voorgesteld als zittende op een stier om aan te duiden, dat hij de zoon is van Dharma, wiens rijdier de stier is. De dame, behagelijk onder eene nis gezeten, is Draupadī, de gemalin der Pāṇḍava's, wier wraakgevoel door de nederlaag harer bittere vijanden bevredigd is.

Aan de twee hoeken van den Noordwand merkt men dezelfde afwisseling op van tafereelen van oorlog en vrede. Op den voorgrond staat een veelhoofdige persoon op een krijgswagen door leeuwen getrokken, verwoed strijdende te midden van een hagelbui van pijlen. Aan den strijd neemt een leger van apen deel. Het is duidelijk dat hier een tooneel uit het Rāmāyaṇa is afgebeeld. Volgens Aymonier zou de held op den leeuwenwagen negen hoofden en veel armen hebben, doch zonder twijfel moet het aantal hoofden tien zijn, en dat der armen twintig, want niemand anders kan bedoeld zijn dan Rāvaṇa, de koning van Laṅkā, die ten slotte door Rāma en diens bondgenooten, de apen, overwonnen wordt.

Alvorens tot de beschrijving van het koninklijk paleis over te gaan, moe-

ten wij verwijlen bij een gebouw dat als een aanhangsel van het terras aan den N.O. hoek kan beschouwd worden. Het is de zoogenaamde «Belvédère van den melaatschen koning». De muren van dit gebouw, een bijna kruisvormig terras, zijn bedekt met verdienstelijk beeldhouwwerk in hoog-relief. Er is geen spoor meer over van eenig bouwwerk boven op het terras; alleen ontwaart men onder een bladerdak het beroemde standbeeld van den «melaatschen koning», zooals het heet. Dit beeld, thans half verbrijzeld, stelt levensgroot een persoon voor in zittende houding. De linkerhand steunt op de dij; de andere, half gesloten, houdt een voorwerp dat op een kroes lijkt. De figuur is naakt, doch zonder geslachtskenmerk; de Kambodja'sche kunst, met zeldzame uitzondering, is kuisch.

De inboorlingen vereeren nog heden ten dage het beeld van den «melaatschen koning». Aymonier is van oordeel dat er redenen bestaan om aan de overlevering in dit geval waarde te hechten en dat het beeld Koning Yaçovarman voorstelt, die Angkor Thom stichtte of althans de eerste vorst was die daar verblijf hield. Inderdaad komen in de opschriften bij den Yaçodhara-vijver, dien Yaçovarman heeft laten graven, eenige duistere toespelingen voor op een groot ongeluk dat hem getroffen heeft en waarover hij in klaagtonen uitbreekt. In allen gevalle is de inlandsche overlevering reeds oud, want een Chinees, die in de 13<sup>de</sup> eeuw Kambodja bezocht, gewaagt van haar in deze woorden: «er is een koning geweest die met melaatschheid geslagen werd». Het geval van een koning die aan hetzelfde euvel geleden heeft, staat trouwens niet alleen in de geschiedenis: men weet dat Azaria, koning van Juda, door melaatschheid getroffen werd, zoodat hij afgezonderd moest wonen en zijn zoon de regeering waarnam.

Het paleis is aan den naar 't Oosten gekeerden hoofdingang voorzien van een statige pui met prachtige versiering. Vooral roemen de beschouwers het fraai uitgevoerde beeldwerk, dat jachttooneelen voorstelt. Het langwerpige vierkante gebouw, ongeveer 580 meter in de lengte bij 250 breedte, heeft twee evenwijdig loopende muren, die door een diepe gracht gescheiden zijn over den geheelen omtrek behalve aan den N.O. hoek.

Door de hoofdboort, welke beschreven wordt als een paviljoen met zuilengangen aan weërszijden, komt men aan een vierkanten voorhof, waar men nog sporen ziet van gebouwtjes en torentjes. Van dezen voorhof komt men op een ruimer plein. Onder de bouwvallen welke men daar aantreft kan men nog onderscheiden, vooreerst een kruisvormig terras; verder een pyramiedachtig gebouw, de zoogenaamde Phimean Akas, verbasterd uit Sanskrit Vimāna Ākāṣa, d.i. Vimāna des Luchtruims. Nu is Vimāna in 't Sanskrit o. a. de benaming van een torenachtig prachtgebouw, en het is dus mogelijk dat de naam bij de inboorlingen trouw is overgeleverd. Het

gebouw heeft drie verdiepingen met een galerij, acht torentjes, en een toren in 't midden op het bovenste vlak. De galerij was ontbloot van beeldwerk, maar voorzien van eene menigte vensters. Volgens de regelen der Indische bouwkunst, zijn vensters juist een eigenaardig kenmerk van *Vimāna*'s, en deze omstandigheid pleit te meer voor de juistheid der overlevering.

Op de zijwanden van een poort van den grooten toren zijn twee opschriften aangebracht. Het eene in 't Sanskrit dagteekent van 31 Maart 910; daarin wordt hulde gebracht aan *Çiva*, *Viṣṇu*, *Brahma* en *Çrī*; de lof verkondigd van wijlen koning *Yaçovarman*, en de oprichting vermeld van een beeld van *Mādhava* (een der namen van *Viṣṇu*) door *Satyāçraya*, een minister van genoemden vorst. De andere tekst in de landstaal geeft eene opsomming van de door *Satyāçraya* gemaakte schenkingen.

Achter het groote middenplein is er een ander, dat door een smalle ruimte is gescheiden van den westelijken muur, waar geen enkele opening is. In dit gedeelte moeten zich de vertrekkenden des konings en het vrouwen-timmer bevonden hebben, terwijl het dienstpersoneel in de smalle ruimte daarachter huisde. Een gedeelte van de ruimte diende misschien tot tuin.

De trotsche koningsburcht en de omliggende bouwwerken moeten in de dagen toen zij nog in vollen luister prijken, een prachtig schouwspel opgeleverd hebben. Chineesche berichtgevers uit de 12<sup>de</sup> eeuw, opgetogen over alles wat zij aanschouwden, spreken van torens met vergulde en koperen koepeldaken, van een gouden brug en in 't algemeen van de pracht en weelde die er in de hofstad heerschte. Van al die heerlijkheid is weinig, niets dan bouwvallen, brokken van porcelein, vernist vaatwerk, gele en roode dakpannen, enz. overgebleven, maar dat weinige is nog genoeg om een gevoel van bewondering bij ons, Westerlingen, op te wekken.

Op vier- tot vijfhonderd meter afstands ten Z.O. van 't paleis staat de tempel van Bayon, volgens 't eenparig getuigenis der Fransche onderzoekers, een juweel van bouwkunst. «Het is niet alleenlijk het schoonste gebouw der stad Angkor Thom», zegt Aymonier, «maar zelfs onder alle Kambodjasche monumenten ontegenzeggelijk het merkwaardigste wegens de oorspronkelijkheid en stoutheid van zijn bouwplan.»

In hoofdtrekken kan 't plan van 't geheel aldus beschreven worden: een enkele buitenmuur, insluitende een voorhof; een tweede insluiting welke gevormd wordt door eene galerij versierd met beeldwerken en met een door een toren bekroonde poort aan de Oostzijde; twee gebouwtjes in den binnenhof; een tweede rechthoekige galerij met beeldwerk en kleinere galerijen aan de hoeken; een tweede kruisvormige verdieping met galerijen en verscheiden torens; eindelijk, een derde verdieping op een hoog ovaal

plat, waarboven zich de groote centrale toren verhief. Men zou het dus kunnen kenschetsen als een klein park binnen een muur en om twee concentrische galerijen; voorts terrassen pyramiedsgewijze boven elkander geplaatst, van waar een vijftigtal torens rondom een machtigen middelbouw oprijzen.

Een eigenaardigheid waardoor de Bayon zich van schier alle scheppingen der Kambodjasche bouwkunst onderscheidt, is dat zij noch grachten noch gewijde waterbassins heeft. Wel is waar missen ook Angkor Vat, Ta Prom en Prea Keo zulke bassins, doch ze zijn beschermd door breede grachten.

De naar 't Oosten gekeerde hoofdingang, waartoe men opsteeg met een breede trap, gaf toegang tot een terras, van waar men langs zijtrappen naar den voorhof kon afdalen. De eerste galerij of tweede insluiting verbreedde zich tot acht kamers. De pilasters zijn versierd met lofwerk en nissen, waarin hemelnymfen gevat zijn. Op den binnenmuur waren voorstellingen van allerlei aard. De hoofdboort eindigde in een koepel in den vorm van een Brahmabeeld met vier aangezichten.

De tweede, concentrische galerijen zijn samengesteld uit een buitenste galerij met een door beeldhouwwerk versierden muur en met verschillende loggia's; voorts uit een ietwat donkere middelste galerij, die weinig licht ontvangt van de derde galerij, welke een soort kloostergang is.

Het middelste of de derde verdieping heeft den vorm van een Latijnsch kruis. De vijf trappen die tot het terras toegang gaven, hadden tot bewakers woest blikkende, met knotsen gewapende reuzen en dreigende leeuwen. Rondom verheffen zich een vijftigtal torens, wier toppen gevormd worden door een beeld van Brahma met vier aangezichten. Nog indrukwekkender dan dit alles is de groote toren in 't midden, die boven zijn vijftig satellieten uitsteekt, «een wonder van bouw- en beeldhouwkunst». Ook deze toren eindigt in een vierhoofdig Brahmabeeld met hooge kroon.

Ondanks den staat van verval waarin de Bayon verkeert, heeft men toch nog gelegenheid genoeg om zich eenig denkbeeld te vormen van den rijkdom aan bas-reliefs, waarvan vooral de tweede galerijen kwistig voorzien waren. Deze zijn 't uitvoerigst beschreven door Dr. Harmand<sup>1</sup>, wiens mededeelingen Aymonier overneemt.

Het is onbekend wanneer de Bayon gesticht is. Aymonier houdt het voor waarschijnlijk dat de bouw voltooid is geworden onder de regeering van Indravarman, omstreeks 880. De korte Khmersche opschriften die men op de wanden heeft aangetroffen, geven geen licht. Het schrift nadert den stijl die in gebruik was in 't laatste tijdperk der oude epigrafie.

<sup>1</sup> L. Delaporte, *Voyage au Cambodge* (1880). Appendice, p. 398—411.

Onder alle overblijfselen der Kambodjasche oudheid is Angkor Vat het meest bekende en best bewaarde. Het is dan ook het omvangrijkste bouwwerk, het meest grootsche in opzet en het indrukwekkendste, hoewel in oorspronkelijkheid de palm misschien aan Bayon moet toegekend worden.

In afwijking van den gewonen regel is Angkor Vat met de voorzijde naar 't Westen gekeerd. Het volgens een weinig ingewikkeld plan, hoezeer op heel ruime schaal aangelegde geheel, omvat: een ringmuur, een breede gracht en muur rondóm een uitgebreid park, waar waterbekkens en bijgebouwen een plaats vinden; een groot terras vóór het hoofdgebouw, dat met zijne drie concentrische galerijen boven elkaar oprijst, welke galerijen met elkaar verbonden zijn door andere galerijen en trappen, en open plaatsen insluiten met symmetrisch gerangschikte alleenstaande huisjes; deze galerijen hebben negen torens, waarvan de hoogste, in 't midden der derde verdieping, het hoofdgebouw dekt.

Alle zichtbare gedeelten van het geheel zijn gebouwd van grijsachtigen zandsteen, met uitzondering van de bekleeding der groote gracht en van de grondvesten van den eigenlijken tempel.

Men zou Angkor Vat een eiland kunnen noemen, want de gracht die het aan vier kanten omgeeft heeft eene breedte van tweehonderd meter. De geheele omtrek van de plaats bedraagt 5540 meter, dus een uur gaans. Over het water voert een dam naar de weidsche staatsiepoort, welke bijna een derde van de westzijde der insluiting inneemt. Eigenlijk is die poort een voorwerk, een kunstig samenstel van drie poorten met hooge koepels, van voorportalen en kruisgangen.

Veel minder aanzienlijk zijn de poortgewelven aan de drie andere zijden van den buitenmuur. De versiering dezer poorten is onvoltooid gebleven, al ontbreekt ze niet geheel. Zoo kan men op een der ruimten tusschen 't lijstwerk der Noorderpoort een afbeelding opmerken van Viṣṇu met zijn voet op een ter aarde geworpen reus; op een boog nogmaals denzelfden god, die 't hoofd van een gevallen vijand vertrappt. Aan de Oosterpoort ziet men den Reuzenvorst Rāvaṇa afgebeeld met een talrijk gevolg van Rākṣasa's.

Als men door de staatsiepoort het park bereikt, wordt men getroffen door een verrassend uitzicht. Voor zich ziet men een met zandsteen geplaveide baan, afgezet met veelkoppige Nāga's; iets verder twee gebouwtjes, een aan elke zijde van 't pad; recht vooruit, op een afstand van vierhonderd meter, rijst statig het hoofdgebouw omhoog, met zijn open gaanderijen, bedekte zuilengangen, trapswijze opklimmende daken en hooge koepels duidelijk zichtbaar, alles omlijst als het ware door het maagdelijk bosch dat het park bedekt.



De twee gebouwtjes aan den kant van 't pad vertoonen den vorm van een kruis, waarvan de armen aan twee zijden galerijen hebben. De versiering is maar half voltooid.

De ingang van 't hoofdgebouw wordt voorafgegaan en gedeeltelijk aan 't gezicht onttrokken door een groot kruisvormig terras, welks onderbouw omgeven is van een zuilenrij.

De eerste verdieping van 't gebouw rust op een vier meter hooge onderlaag, rijkelijk met lofwerk versierd. Ze bestaat uit een vierkant van acht bedekte galerijen met dubbele zuilenrijen, paviljoenen en poorten. De muren der galerijen zijn geheel ingenomen door beeldwerk. Ook de buitenzijde der vertrekken en de fries waren versierd met afbeeldingen van vrouwen en van gebaarde heremieten. De bogen en bovengevels vertoonen tafereelen die aan 't Rāmāyaṇa ontleend zijn, terwijl de god die 't menigvuldigst afgebeeld is, duidelijk als Viṣṇu te herkennen is.

Het verdient opgemerkt te worden dat de zuidelijke galerij tegenwoordig, zooals Aymonier zich uitdrukt: «een waar museum is van Buddhistische standbeelden en symbolen, ordeloos op den grond opgestapeld». Hij veronderstelt dat het van lieverlede gebruikelijk is geworden deze galerij te beschouwen als een heilige plaats, meer toegankelijk dan de derde verdieping. Wat daarvan ook zij, zeer stellig is het gebouw oorspronkelijk geen Buddhistisch heiligdom en hebben de Buddhisten het eerst in lateren tijd in bezit genomen.

Van de galerijen der eerste verdieping stijgt men met trappen van achttien treden op tot de tweede. De trappen komen uit op drie voorvertrekken of portalen, van waar lange zijgalerijen zich uitstrekken tot aan de koepels der hoeken. Het beeldwerk vertoont hetzelfde karakter als wat men in de bogen der eerste verdieping aantreft. De vakken tusschen de poortbogen stellen een reeks van tafereelen voor uit het Rāmāyaṇa.

De derde verdieping is een zuiver vierkant, waartoe twaalf trappen, één in 't midden en twee aan de hoeken, van elke zijde toegang geven. Deze trappen, elk van veertig treden, versierd met beeldwerk, worden als het ware bewaakt door vier leeuwen aan weerszijden, dus in 't geheel door 96 leeuwen.

Het vierkant, waarvan de buitenste omtrek ten naasten bij 58 meter op elke zijde bedraagt, omvat buitengalerijen, uitkomende op vier kubieke vertrekken, waarboven zich koepels verheffen, voorts vier middelgalerijen, die van 't middelpunt van elke zijde uitgaande zich wenden naar een vijfdien koepel, een grooten aan de vier zijden open toren, het voornaamste heiligdom dat het geheel beheerscht.

Dit heilige der heiligen, of wat het anders zijn moge, heeft tot top een kegelvormigen koepel in vijf trappen. Twintig uitspringende hoeken aan



den omtrek van elke trap geven aan den koepel het voorkomen van een bundel pilaren. Het middelvak van elke zijde wordt ingenomen door voorstellingen in beeldwerk, grootendeels geschonden. Men kan nog herkennen Viṣṇu, gezeten op den Garuḍa. De tegenwoordige top steekt 34 meter uit boven den vloer der derde verdieping, en 60 boven den beganen grond.

De indruk dien Angkor Vat op de beschouwers maakt is overweldigend. Aymonier uit zijn bewondering o.a. in de volgende bewoordingen: «De grootheid en volmaakte symmetrie van 't plan, de harmonische ontwikkeling der lijnen en uitstekken van 't geheel, het aangrijpend en grootsche voorkomen van 't hoofdgebouw, hetwelk zijn concentrische omtrekken boven elkander plaatst en bordessen en toegangen naar de centrale pyramiede doet samenloopen; dit alles maakt van deze bouwkundige symphonie een van de indrukwekkendste scheppingen die een godsdienstige zin heeft kunnen uitdenken.» Bewonderenswaardig is ook de zorgvuldigheid waarmede de bijzonderheden zijn uitgewerkt, alsook het talent, ontwikkeld in de rijkste en kwistigste versiering die men zich denken kan.

Wat was de oorspronkelijke bestemming van dit grootsche kunstgewrocht eener verdwenen beschaving? Heden ten dage, gelijk reeds met een enkel woord gezegd is, beschouwen de Buddhisten het als een heilighdom en hebben zij er tal van Buddhabeelden geplaatst. Maar het beeldhouwwerk is zuiver Brahmanistisch, zoodat er van Angkor Vat als eene Buddhistische schepping geen sprake kan wezen.

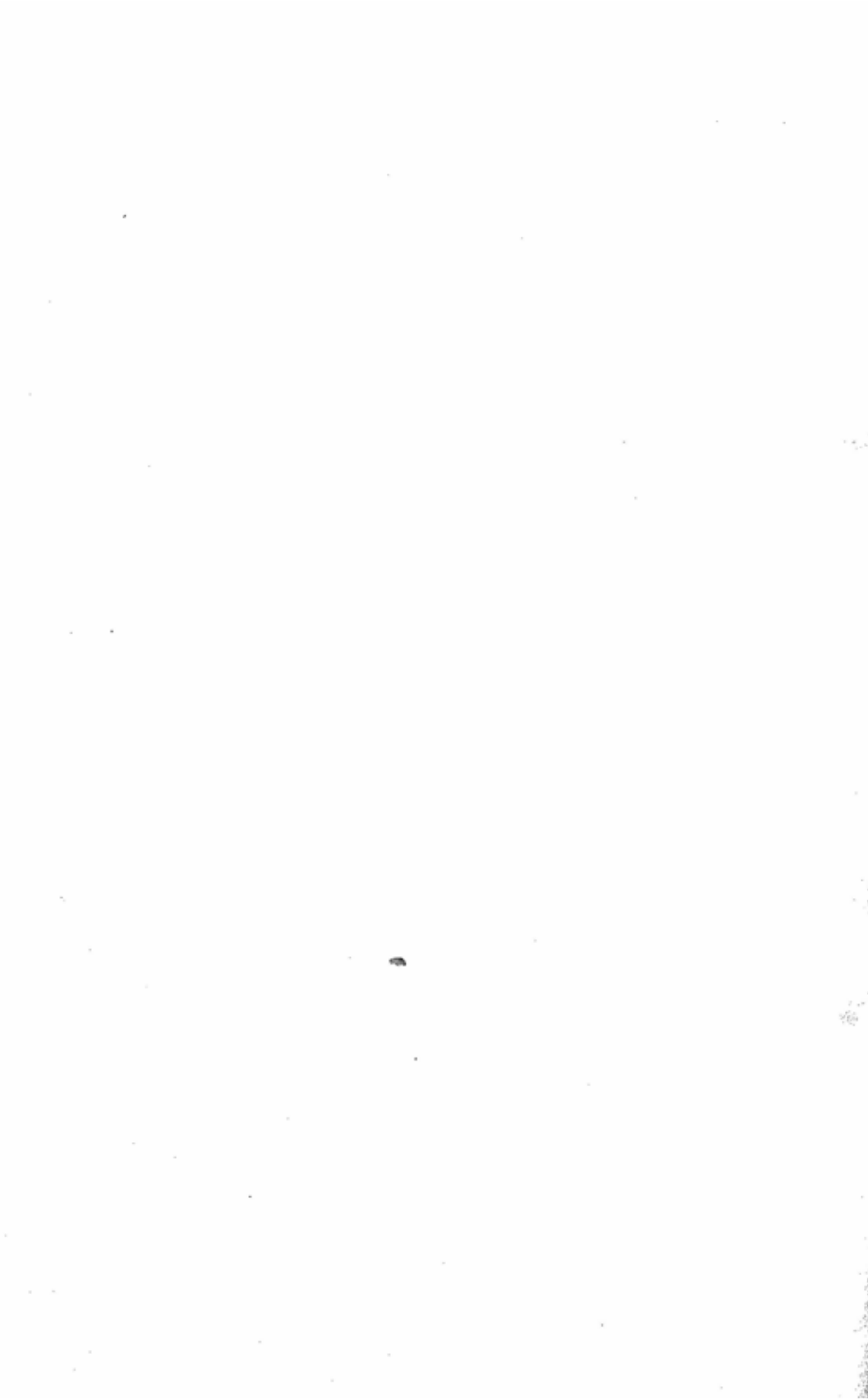
Een andere vraag is het, of het wel zoo onbetwistbaar vaststaat dat Angkor Vat een heilighdom was. Er is aanleiding voor die vraag, dewijl in een onlangs verschenen geschrift, getiteld «Le Palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois khmers», de schrijver, Generaal de Beylié, eene andere meening verkondigd heeft. Zijn betoog steunt voornamelijk op de mededeelingen van een hoofd der plaatselijke geestelijkheid, die o. m. het volgende verklaarde: «De tegenwoordige pagode is oorspronkelijk een paleis geweest. De koning woonde gewoonlijk in de Bayon, te Angkor Thom, met de koningin; maar wanneer hij hier kwam, nam hij zijn intrek in een paviljoen dat ik u zal wijzen.» De schrijver verhaalt verder dat de monnik, na al de trappen opgeklommen te zijn, vóór de centrale pyramiede stilstond en uitriep: «Dáár woonde de koning. De Buddha's die de vier vestibulen van de kruisvormige pyramiede versieren zijn er naderhand geplaatst.» Nauwkeurig en in bijzonderheden wist de monnik de bestemming van alle onderdeelen van 't gebouw aan te wijzen. Volgens zijn zeggen, was hij de eenige onder de monniken die het paviljoen des konings kende, «en», voegde hij er bij, «het is te vreezen dat na mij de overlevering voor goed te loor zal gaan.»

Het ligt buiten 't bestek, en ook buiten de bevoegdheid van den schrijver dezer bladzijden, te beslissen welke van beide tegenstrijdige meeningen de aannemelijkste is.

Het is nog niet gelukt met juistheid het tijdstip te bepalen waarop Angkor Vat gesticht is. De opschriften in de galerijen met bas-reliefs bewijzen door den vorm der letterteekens alleen zóóveel, dat ze dagteekenen uit de 12<sup>de</sup> of de eerste helft der 13<sup>de</sup> eeuw.

Omtrent bedoelde opschriften, alsmede de talrijke bas-reliefs zou zeer veel te zeggen wezen, indien de ruimte het toeliet. Ze zijn te belangrijk om in eenige weinige regels afgedaan te worden en zouden verdienen het onderwerp van eene afzonderlijke verhandeling uit te maken, waarvoor het hier de plaats niet is. Dit opstel heeft misschien toch al het geduld van den lezér op een te zware proef gesteld; is in elk geval lang genoeg om eenig denkbeeld te geven van de rijke vondsten op oudheidkundig gebied in een zoo langen tijd vergeten hoek der aarde, het land der «Kinderen van Kambu». Het is er verre van daan dat niets meer te ontdekken en te onderzoeken zou overblijven, maar hetgeen tot nu toe al aan 't licht is getogen, is ruimschoots voldoende om de bewering te staven, dat, dank zij de wakkerheid der Fransche onderzoekers, eene belangrijke bladzijde is toegevoegd aan de geschiedenis der beschaving in 't algemeen, en der Indische in 't bijzonder.

---



### **III.**

**BRAHMANISME EN BUDDHISME.**



PREFACE

TO

THE BR̥HAT SAM̥HITA

OF

VARĀHA-MIHIRA,

edited by Dr. H. KERN.

---

Bibliotheca Indica.  
New Series, Nos. 51, 54, 59, 63, 68, 72-73.

Calcutta, 1865.



The name of Varāha-mihira must be familiar to every Sanskrit scholar from the writings of Colebrooke, Davis, Sir William Jones, Weber, Lassen, and, not least, from the writings of Albīrūnī, brought to public notice by Reinaud. But, however well known the name of the Hindu astronomer and astrologer may be, his works are disproportionally less generally known, because with one exception they existed only in Manuscripts and were consequently accessible to comparatively few. It is with the desire of extending that knowledge that I have undertaken the editing of the most celebrated of Varāha-mihira's works, the *Bṛhat-Saṃhitā*.

Varāha-mihira, or, as the name is also written, Varāha-mihara, was a native of Avanti and the son and pupil of Ādityadāsa, likewise an astronomer. <sup>1</sup> The statement of Utpala that he was a Magadha Brahman <sup>2</sup> must most likely be understood in this sense, that his family derived its origin from Magadha; up to the present day it is a common practice in India, for Brahmans to be distinguished by the name of the country whence they themselves or their forefathers have come; so that, in Benares for instance, there are Kānyakubja Brahmans, Mahratta Brahmans, Drāviḍa Brahmans &c., many of whom have never seen the country of their forefathers. As Utpala repeats his statement, I think it improbable that the words Magadha Brahman are an error of the MSS. for Maga Brahman, the name given to the sun-worshippers, although this would not unnaturally suggest itself at first sight.

No information is to be found in the works of our author which have come to us, about the year of his birth, nor could we expect to find it but

<sup>1</sup> We have for this his own testimony in the *Bṛhaj-jātaka*, Ch. 26, 5:

Ādityadāsatanayas tadavāptabodhaḥ  
Kāpitthake Savitṛlabdhavaraprasādaḥ |  
Āvantiko munimatāny avalokya samyag  
ghorāṃ Varāhamihīro rucirāṃ cakāra ||

«Varāha-mihira, a native of Avanti, the son of Ādityadāsa and instructed by him, having obtained the gracious favour of the sun, at Kāpitthaka, composed this elegant work on Horoscopy, after making himself duly acquainted with the doctrines of the ancient sages.» It may be also that Kāpitthaka is the place where he received his education; it is the name of a village, according to Bhaṭṭa Utpala, the excellent commentator of Varāha-mihira's works.

<sup>2</sup> Cf. Colebrooke, *Algebra* (1817), p. XLV, note (or *Miscell. Essays*, 1837, II, p. 477).



in his astronomical treatise *Pañcasiddhāntikā*, which unhappily seems to be lost beyond hope of recovery. There is every reason to believe that we should find the author's date in that treatise, because it is the all but universal practice of the *scientific* Hindu astronomers to give their own date. In one way or another the Hindu astronomers at Ujjayanī must have had means to know the date of Varāha-mihira, for in a list furnished by them to Dr. Hunter and published by Colebrooke,<sup>1</sup> the date assigned to him is the year 427 of the Çāka-era, corresponding to 505 A. D.

It is not added to what period of his life this date refers. The trustworthiness of the Ujjayanī list is not only exemplified by the fact that others of its dates admit of verification, but also in a striking manner by the information we get from Albīrūnī. This Arabian astronomer gives precisely the same date<sup>2</sup> as Dr. Hunter's list eight centuries afterwards, from which it is evident that the records of the Hindu astronomers have remained unchanged during the lapse of more centuries than there had elapsed from Varāha-mihira till Albīrūnī. The latter adds, what is not stated distinctly in the Ujjayanī list, that 505 A. D. refers to the author's *Pañcasiddhāntikā*. This statement would, on ground of analogy, seem to be corroborated by Dr. Hunter's list, for two other dates at least, those of Bhaṭṭa-Utpala and Bhāskara-ācārya admit of being verified, and as they refer to some works of these authors, not to the year of their birth, it is but natural to suppose that the same holds good in reference to Varāha-mihira. There are, however, two facts that make the date assigned to the *Pañcasiddhāntikā*, not indeed incredible, but improbable. The first is the date of Varāha-mihira's death, as recently ascertained by Dr. Bhau Daji, viz. 587 A. D. The second difficulty is the fact that Varāha-mihira quotes Āryabhaṭa in a work which cannot have been any other but the *Pañcasiddhāntikā*.<sup>3</sup> Now, as Āryabhaṭa was born 476 A. D., it is unlikely that 29 years after, in 505 A. D., a work of his would have become so celebrated as to induce Varāha-mihira to quote it as an authority. It is of course not impossible, but not probable, while on the other hand the error of Albīrūnī in taking 505 A. D. for the date of the *Pañcasiddhāntikā*, while it really was the date of the author's birth, may be readily explained. The inferences from astronomical data, although proving indisputably that Varāha-mihira cannot have lived many years before 500 A. D., are not numerous enough, nor precise enough, to determine the date with more precision, it being impossible to eliminate from one or two data the errors of observation, and sometimes necessary

<sup>1</sup> Algebra, p. XXXIII (or Misc. Essays, II, p. 461).

<sup>2</sup> Reinaud, *Mémoire sur l'Inde* (1849), p. 336-337.

<sup>3</sup> More about this in the sequel.

to make suppositions in order to arrive at any conclusion at all. For a discussion of these data I refer the reader to Colebrooke's *Algebra*.<sup>1</sup>

Although not able, as yet, to fix the date of Varāha-mihira's birth with precision, we know with certainty that the most flourishing period of his life falls in the first half of the 6th century of our era. This point, important in itself, has the additional value that it serves to determine the age of other Hindu celebrities whom tradition represents as his contemporaries. The trustworthiness of the tradition will form matter for discussion afterwards; let us assume at the outset that the tradition is right, then it will follow that his contemporaries were Vikramāditya, the poets and literati at the court of this king, especially Kālidāsa and Amara-siṃha, and it may be added from another source, the author of the *Pañcatantra*. We shall begin with Vikramāditya, and since there are more princes than one who bore that name, or title, we shall have to enquire, which of them may have a claim to be considered the contemporary of Varāha-mihira.

It is generally assumed that the first Vikramāditya known in the history of India, was a king reigning in the century before the Christian era, and that he was the founder of the Indian era, generally denoted by *Samvat*. The objections that may be raised against this opinion are so many and formidable, that no critical man can adopt the fact without submitting the varying testimonies of Hindu authors to a severe scrutiny. This has been done by Prof. Lassen, more fully, so far as I know, than by any other. But notwithstanding the care bestowed by that distinguished scholar on the subject, his conclusions seem to me utterly inadmissible; it is therefore my duty to state the reasons why I cannot adopt the received opinion.

<sup>1</sup> The trustworthiness of the *scientific* Hindu astronomers may now-a-days be considered to be above suspicion. Not so in the days of Colebrooke and Bentley, and we are largely indebted to the former for his indefatigable researches in the history of Hindu astronomy. The worth of Bentley's results in determining the age of Varāha-mihira is perspicuous from the fact that he places this author in the 16th century of our era, that is, 500 years after Albīrūnī. The main argument of Bentley, wholly worthless in itself, may serve as a curious specimen of his method. Colebrooke having tried to deduce some data from the time of the heliacal rising of Canopus, as stated in Ch. 12, vs. 14, of the *Bṛhat-Saṃhitā*, is literally abused by Bentley, because he, Colebrooke, holds the heliacal rising to imply the star being visible. Bentley argues that the Sanskrit word for heliacal rising always means cosmical rising and never implies the star being visible, that Colebrooke therefore had wilfully misrepresented the passage of the *Bṛhat-Saṃhitā*. Now be it assumed for a moment that Bentley was right in his opinion about the meaning of the Sanskrit word for heliacal rising, although he is wholly wrong, even then the passage, mistranslated and misrepresented by Colebrooke according to him, is in itself sufficient to give him the lie. The word namely, translated rightly by Colebrooke with heliacal rising, is fortuitously *sandarṇam*. Thus then Bentley heaps abuse upon a man who takes the unwarrantable liberty of taking for granted that «being visible» means «being visible».

Lassen, well aware that weighty testimonies place Vikramāditya, the conqueror of the Çakas or Scythians, *after not before*, our era, and that the same testimonies make him the founder of the Çāka era, not of the Samvat, examines more than once their worth. In a foot-note to p. 50, of Vol. II (1852) of his «Indische Alterthumskunde», he says:

«The astronomer Varāha-mihira calls this era the time of the kings of the Çakas; see Colebrooke's Misc. Ess. II. p. 475. The commentator explains: «The time when the Çaka kings were conquered by Vikramāditya.» A later astronomer, Brahmagupta, makes, in reference to this epoch, use of the expression «the end of the Çaka kings», which passage is explained by a commentator of Bhāskara, a still more modern astronomer, in this way: «The end of the life or of the reign of Vikramāditya, the destroyer of the Mleccha tribe, called Çaka.» The commentator of Varāha-mihira, *consequently*, as Colebrooke remarks, considers the era used by him to be that of Vikramāditya, which everywhere else (*sic*) is called Samvat. Brahmagupta reckons from Çālivāhana's era, so that the commentator here also wrongly brings forward Vikramāditya. I cite this because it shows that in after times they confounded the two kings and their history. Of the two astronomers the former lived in the beginning of the 6th century, the latter in the beginning of the 7th. The name of the Çāka era clearly explains its origin, and in this sense the expression of Varāha-mihira will have to be taken.»

So far Lassen. The objections to the foregoing are many and obvious; leaving out less important points, my first remark refers to Colebrooke's startling conclusion, that Utpala (for he is the commentator in view) uses the Samvat era *because* he, Utpala, considers Vikramāditya Çakāri to be contemporaneous with the beginning of the Çāka era. What kind of weight has to be attached to such a conclusion, will be clear from an example nearer home. Let us suppose that some European considers, however erroneously, that the beginning of the Emperor Augustus' reign and the beginning of the Christian era are contemporaneous facts; would then the only possible conclusion be this, that the man thinks that he lives in the year of grace 1896, instead of 1865? It is imaginable, certainly, that one might make such a mistake, imaginable, although it would be an abuse of language to call it possible. But let it be possible, it is not the only possibility; the man may have forgotten the precise date of Augustus' reign, a much more probable contingency. Thirdly, it is again imaginable that the man places the two not contemporaneous facts, wrongly supposed contemporaneous by him, in a time which is wrong for both, say at the time of Pericles. The first and third conclusions are, to use a mild term, so extremely

improbable that only the second is left. Let us apply it to the case of Utpala; and we shall find that the only, not preposterous, conclusion is, that Utpala places Vikramāditya 78 A. D., not 57 B. C. What is *a priori* the only admissible conclusion, becomes *a posteriori* quite certain, because happily Utpala gives us his own date, and in so doing affords us the means of ascertaining what he means by the Çāka era. At the end of his commentary on Varāha-mihira's Bṛhaj-jātaka we read:

Caitramāsasya pañcamyām sitāyām Guruvāsare |  
Vasvaṣṭāṣṭamite Çāke kṛteyaṃ vivṛtir mayā ||

«This commentary was finished by me on the 5th day of the light half of Caitra, on a Thursday, in the year 888 Çāka.» Now the specified date falls on a Thursday and could only do so, if the Çāka era is taken as the era which *Anglice*, not in Sanskrit, is called Çālivāhana era.<sup>1</sup>

I have assumed throughout, for argument's sake, that Utpala was wrong in making Vikramāditya the founder of the Çāka era because I had to show that, whether rightly or wrongly, he placed Vikramāditya 78 A. D., not 57 B. C. Whether he is right in doing so is a question apart which we shall discuss afterwards; first we have to revert to Lassen's remarks concerning Brahmagupta. This astronomer, says Lassen, reckons from the Çālivāhana era; that is true, but apt to mislead; he reckons from the Çāka era, which Europeans persist in calling Çālivāhana era. Moreover, not only does Brahmagupta reckon from the Çāka era, but all other astronomers do so. The only inference from the facts, that Brahmagupta reckons from 78 A. D. and that the same Brahmagupta places in that year the end of the Çāka kings, is that his testimony agrees with that of Utpala, barring that he does not give the name of their conqueror. The stricture upon the commentator, who erroneously brings forward Vikramāditya, is begging the question; it ought precisely to be shown that Vikramāditya did *not* live at that time. Arguments of a different kind are required, before the authority of the Hindu astronomers is shaken.

As harmless as this attack upon them, is the attack upon Kalhaṇa-Paṇḍita, the historian of Kashmere. Let us see what charges are brought against him.

Lassen<sup>2</sup>, after premising that Kalhaṇa-Paṇḍita sees the real conqueror of the Çakas, not in Pratāpāditya, who is said to have reigned 167—135 B. C., but in the king, who placed Mātṛgupta from 118—123 A. D. on the

<sup>1</sup> Not trusting myself only in calculating back the given date, I had it also calculated by the well known mathematician and astronomer Bāpu-Deva Çāstrī, one of the ornaments of India.

<sup>2</sup> Indische Alterthumskunde, Vol. II (1852), p. 399, sq.

throne of Kashmere, tries to controvert this statement, firstly by referring to the arguments we have disposed of, and secondly by the following remarks:

«The first objection to his (Kalhaṇa's) assertion is its being in conflict with the perfectly certain (*sic*) chronology after the Vikramāditya era, which in itself (*sic*) would be sufficient to raise an objection against it. A second, and not less mighty one, has to be added. If namely we adopt his premises and reason upon them, and test them by historical facts anterior and posterior, we shall find contradictions to established facts.»

Here I shall only stop to observe, that the expression «perfectly certain chronology after the Vikramāditya era» is no argument, but again what is called begging the question. It is beyond dispute, indeed, that there is an Indian era, commonly called Samvat, dating from 57 B. C., but that the era was founded by a Vikramāditya, and that moreover the founder was contemporary with its beginning, is an assertion which rests upon an extremely frail base, as will appear in the sequel. What now are the contradictions to established historical facts, in which Kalhaṇa-Paṇḍita involves himself?

«If the patron of Mātṛgupta had lived in the second half of the first century *before* Christ, Pratāpāditya would have commenced to reign *two hundred and eighty* years before him, *i. e.* somewhat before 40 B. C.; at this time, however, Kashmere was under the sway of Aṣoka.»<sup>1</sup>

It is difficult to see what this reasoning can have to do with Kalhaṇa-Paṇḍita, or how far it invalidates his statements, for he does not assert at all, that the patron of Mātṛgupta lived in the second half of the first century *before* Christ, but *after* Christ, (or more strictly speaking at the beginning of the second century of our era). As consequently the attack might be levelled against some imaginary author, who holds the view that Vikramāditya, the patron of Mātṛgupta, lived in the second half of the first century *before* Christ, but does not touch Kalhaṇa-Paṇḍita, we might dismiss here all further discussion. But let us go to the end of the passage, that it may appear how little conviction the other arguments carry with them.

If Vikramāditya (the imaginary one) had lived in the second half of the first century before Christ, say 50 B. C. till 1 A. D., Pratāpāditya would have commenced his reign 280 years before him, consequently 40 B. C., that is according to a calculation beyond my comprehension 280 B. C. + 50 B. C. is equal to 40 B. C., instead of 330 B. C.! That is not all. It is said that about «that time», *i. e.* 40 B. C. Aṣoka was master of Kashmere! Nobody knows better than Lassen that Aṣoka reigned 263—226 B. C. To such

<sup>1</sup> See Lassen, l. c.

straits an illustrious scholar is led, because he incautiously has adopted a cause which admits of no defence.

I leave the reader to examine the objections of Lassen against Albīrūnī,<sup>1</sup> who is another witness for Vikramāditya Çakāri living 78 A. D. and call up another witness in the person of Hiuen-Thsang. This Chinese traveller informs us, that the powerful Vikramāditya, king of Çrāvasti, lived in the «middle of the thousand years» elapsed since the Nirvāṇa of Buddha.<sup>2</sup> Although Stan. Julien cautiously adds in a foot-note, that Hiuen-Thsang's expression *may* mean, in one of the thousand years elapsed since the Nirvāṇa, it is obvious, that such a vague signification is utterly incompatible with the object of any one who intends to give a date, and Stan. Julien himself takes it in the sense of 500 years, and so does Reinaud.<sup>3</sup> As the Nirvāṇa, according to Hiuen-Thsang, took place 100 years before Açoka, and Açoka began to reign 263 B. C., and as Hiuen-Thsang is speaking about 640 A. D., there had just elapsed 1000 years between the Nirvāṇa and Hiuen-Thsang, and the expression is quite proper. According to his chronology then, the Nirvāṇa took place about 363 B. C.; 500 years later brings us to 137 A. D., only twenty years later than the date of Mātrgupta, the contemporary of Vikramāditya Çakāri according to Kalhaṇa-Pañḍita. The date, assigned by Hiuen-Thsang and the Northern Buddhists generally, I know, has not found favour, and the chronology of the Ceylonese Buddhists has been preferred to it. The Ceylonese annals ought to bear an unusual stamp of trustworthiness, since they are extolled at the expense, not only of the Northern Buddhistical writings, but also of the Brahmanical records, which, although silent on Buddha's date, agree in other respects with the Northern Buddhists' works. So, for example, neither the Brahmins, nor the Northern Buddhists, know anything about a Kālāçoka, who is said by the Ceylonese to have lived one hundred years after the Nirvāṇa, and under whom a second convocation was held, a convocation the Northern Buddhists know nothing about. Again, the lists of Indian Kings, said to have reigned before Buddha, coincide pretty well in the writings of Brahmanic and of Northern Buddhistic origin, but vary greatly with the succession, as given in the Mahāvanso. Let us see, whether the Mahāvanso really deserves so much credit as has been given to it. We read on p. 42 (Turnour's translation): «In the seventeenth year of the reign of this king (Açoka), this all-perfect minister of religion (Tisso Moggaliputto), aged seventy-two years, conducted in the utmost perfection this great convoca-

<sup>1</sup> Indische Alterthumskunde, Vol. II. p. 761.

<sup>2</sup> Stanislas Julien, Mémoires sur les contrées occidentales, Vol. I (1857), p. 115.

<sup>3</sup> Mémoire sur l'Inde, p. 80.

tion on religion.» This convocation, the third, according to the Mahāvanso (the second according to the Northern Buddhists), took place in the seventeenth year of Aṣoka's reign, *i. e.* 263—17 = 246 B. C. Now the same Mahāvanso tells us (p. 28), that the theros who held the second convocation ordered Siggavo to initiate Tisso Moggaliputto, who as yet had to be born. As this second convocation is said to have been held 100 years after Buddha's death, or in the tenth year of king Kālāṣoka (ib. p. 15, 19), and as Buddha's death is said to have occurred 543 B. C., it follows that Siggavo received the order 443 B. C., at which time he must have been at least twenty years old; he was eighteen when he was converted to Buddhism by Sonako (ib. p. 30); so he cannot have been born later than  $443 + 20 = 463$  B. C. This same Siggavo initiates Tisso Moggaliputto when the latter was 20 years of age (p. 31). Tisso, being 72 years in 246 B. C., was born 319 B. C., and was twenty years of age 298 B. C. Consequently Siggavo, being born 463 B. C., initiates Tisso 299 B. C., when he himself was a man of 165 years. Professor Max Müller has shown in his own lucid way <sup>1</sup> «that 477 B. C. is far more likely» the conventional date of Buddha's death than 443 B. C. But even if we take this date, we shall find that Siggavo must have been flourishing at the age of 98 years! This is by no means the only example in the Mahāvanso to show that its authority is not a whit higher than that of the Brahmins and Northern Buddhists, and it seems to me that Max Müller has convincingly shown, how hypothetical or conventional the date of the Nirvāṇa is. I must confess, however, that in my opinion the Chinese chronology is some degrees more probable; at least the relative positions are right in Hiuen-Tsang, viz. that Kaniṣka reigned about 300 years after Aṣoka, for 263 B. C. + 300 leads to 37 A. D., and it is proved that Kaniṣka's reign must have extended till after 33 A. D. at least; secondly, Buddha's death is placed 1000 years before about 635, which again gives for the Nirvāṇa about 363 B. C. I see no reason, why Hiuen-Tsang should be correct for 900 years, and err at 1000. But even if Hiuen-Tsang might be supposed to err in the date he assigns to Buddha, he is demonstratively right in the relative dates assigned by him to Aṣoka and Kaniṣka, and as the nearer we come to his own times the greater the probability is for his being correct, it is allowed to assert that this testimony about Vikramāditya, combined with the testimony of the astronomers and of Kalhaṇa-Paṇḍita greatly enhances the value of the Hindu authorities.

One might reasonably have expected, that some sources would have been quoted, so reliable as to put at naught the combined authority of Ut-

<sup>1</sup> History of ancient Sanskrit Literature, p. 263—263, and p. 299.



pala, Kalhaṇa-Paṇḍita, Brahmagupta, Albīrūnī and Hiuen-Tsang. Far, however, from this being the case, not any source, good, bad or indifferent, has been adduced to support the extraordinary, howbeit common, theory, that Vikramāditya Ṣakāri lived 57 B. C. The nearest approach to quoting sources in order to support the theory, is, so far as I know at least, to be found in the grotesque speculations of Wilford. It is but fair to say, however, that Wilford is the only one who really might have adduced *one* source, for he certainly used it. The work in question is more than once mentioned and parts of it made subject of discussion by others; I mean the astrological book Jyotirvidābharaṇa. The author of this production places, indeed, Vikramāditya Ṣakāri at 57 B. C., but I shall show that he is an impostor, and a very clumsy one, so that his word cannot carry much weight. To those who know the work, such a task may seem not requisite, but as the spuriousness of the Jyotirvidābharaṇa has been inferred from other grounds, a new discussion on its merits will not be deemed wholly superfluous.

The author professes to be no less a person than the renowned Kālidāsa. It would be a tedious task to enumerate all the reasons, why the work *must* be an impudent fabrication, although every line affords examples «*nauseam usque*»; moreover one passage decides all. The passage is given at full length by Fitz-Edward Hall<sup>1</sup> whose remarks may be compared. There the Pseudo-Kālidāsa tells us, that he lived at the court of Vikramāditya, the king of Mālava, who slew 55555555 Ṣakas<sup>2</sup>; that amongst others, at the same court, lived Varāha-mihira. Further it is said that the Jyotirvidābharaṇa is written in the year 3068 of the Kali-yuga, or 33 B. C. This is enough; a man, living 33 B. C., calls himself the contemporary of Varāha-mihira, who lived more than 500 years afterwards. As if to assist us in the discovery of his forgery, the Pseudo-Kālidāsa does not only say, Varāha-mihira, but he adds also the epithet khyāta «the celebrated», so that how many other Varāha-mihiras there may have been, he at all events means the author of the Bṛhat-Saṃhitā. I fully agree with F. E. Hall, when he says: «There is every reason for believing the Jyotirvidābharaṇa to be not only pseudonymous, but of recent composition.» He does not state his reasons; amongst the many reasons I have for concurring in his opinion, are: 1° the absurd-

<sup>1</sup> Wilson's translation of the Viṣṇupurāṇa, ed. by F. E. Hall, preface p. viii. footnote. The readings agree exactly with those of a manuscript before me.

<sup>2</sup> At another passage the number of Ṣakas whom a king is required to kill before he can claim the title of Ṣaka-destroyer, and has the right to found an era, is given as 5500000000, at least in figures, but in words saptaśakāṭyabjadala (pramāṇa), which is 5050000000; manifestly the figures represent the poetaster's meaning, and the words are at fault.



ity of the language <sup>1</sup>; 2° he calls the Çaka-prince king of Rūma, for which the Sanskrit equivalent, at least in form, would be Romaka; I subjoin the stanzas where the word occurs:

Yo Rūmadeçādhpatiṃ Çakeçvaram  
 jītvā gr̥hītojjayinīm mahāhave |  
 ānīya saṃbhrāmya mumoca taṃ tv aho  
 Çri-Vikramārkaḥ samasahyavikramaḥ ||  
 tasmin sadā Vikramamedinīçe  
 virājamāne sam Avantikāyām |  
 sarvaprajāmaṇḍalasaukhyasampad  
 babhūva sarvatra ca vedakarma || <sup>2</sup>

The story told here of the Çaka-king of Rūma reminds one strongly of what befell the Turkish emperor of Rūm when defeated and captured by Timur. But to say that the fabrication is composed after that event, would give no adequate idea of its real date; the impression the reading of it makes upon me is, that it may have been written a hundred years ago, it can not be much more modern, for Wilford knew the work.

The Jyotirvidābharaṇa then is the only work, as yet brought to public knowledge, which contains the information that Vikramāditya Çakāri lived before our era and was the founder of the samvāt. If there exist other works giving the same information, they ought to be brought forward, the sooner the better.

The information we derive from the other sources, cited above, may be stated briefly to be this: as early as the time of Kalhaṇa-Paṇḍita and Albī-rūnī (the eleventh century), some held the opinion that there had been a king Vikramāditya before the Christian era, the historian of Kashmere identifying him with Pratāpāditya, the Arab on the other hand calling him a king of Mālava; both assert that Vikramāditya, the conqueror of the Çakas lived 78 A. D. So had Utpala done nearly a century before, 966 A. D. Three centuries before, about 640 A. D., Brahmagupta, one of the greatest of Hindu astronomers, places the defeat of the Çakas 78 A. D., and Hiuen-Tsang places Vikramāditya, a mighty conqueror whose sway extended even over foreign countries, in the first half of the second century of our era. It must be admitted that the authority of all these men is not sufficient to render the epoch of Vikramāditya's reign and his chief achievements, historically certain, for not one of them is a contemporary witness. At the

<sup>1</sup> The poetaster is very partial to the word sam, which he uses as an adverb, foisting it in wherever he has to fill up a gap in the metre. Did he suppose, that because sam in composition is paraphrased with samyak, it could stand alone in that sense?

<sup>2</sup> The word babhūva to denote a present action is very amusing.

same time it will be granted that they may have seen, and part of them very likely had seen, original documents, of whatever description these may have been. To declare their testimony to be of less value than that of a liar, like the Pseudo-Kālidāsa, is an undertaking nobody is likely to attempt. I will not deny that there may have been some king before our era, called Vikramāditya, but the authenticity of the story is many degrees lower than the authenticity of the stories about Romulus; the latter are at least genuine myths, the former does not deserve even that name. Whatever doubts may linger about the date of Vikramāditya, the conqueror of the Çakas and the founder of the Çāka era, it is certain that *he* cannot have been the contemporary of Varāha-mihira, nor, if tradition speaks truth, of Kālidāsa and Amara-siṃha. Who was it then?

In the Çatruñjaya-Māhātmya<sup>1</sup> a king Vikramāditya is said to have ascended the throne in the year 466 of the Çāka or 544 A. D. As we have seen before, Varāha-mihira's life must have extended over that time. On the other hand Kālidāsa's patron is not called Vikramāditya, but Bhoja by Ballāla-Miçra, the author or compiler of the Bhojaprabandha. Now Bhoja is held to have ascended the throne 483 A. D. or, with a discrepancy of 84 years, 567 A. D.<sup>2</sup> Wilford states that a tradition in the Dekhan ascribes to Bhoja a reign of fifty years and some months, whereas in the Bhojaprabandha it is 55 years, 7 months and three days.

Pañcācātpañca varṣāṇi sapta māsān dinatrayam |  
Bhojarājena bhoktavyaḥ sa-Gauḍo Dakṣiṇāpathaḥ ||<sup>3</sup>

If we assume the date 483 A. D. for Bhoja's ascending the throne to be correct, he must have reigned, according to this stanza, till 538 A. D. This tallies well enough with what we know about Varāha-mihira. The question now is, whether Bhoja be really the same with Vikramāditya. Notwithstanding the discrepancy between the different records and the silence of Ballāla-Miçra about Bhoja bearing the title of Vikramāditya, such an hypothesis is far from inadmissible. It might be supposed too, that Kālidāsa and Varāha-mihira found two patrons first in Bhoja, afterwards in Vikramāditya. With the materials as yet at our disposal, nothing conclusive is to be said in either way. The problem which remains to be solved may be stated thus: can it be gathered from various sources in Sanskrit literature whether Bhoja and Vikramāditya are only two names for one and the same person? If so, which of the three dates 483 A. D., or 544 A. D., or 567 A.

<sup>1</sup> Not having the Çatruñjaya-Māhātmya at hand, I must rely upon the statements of Wilford, As. Res. IX, p. 156.

<sup>2</sup> Prinsep's Useful Tables, ed. Thomas (1858), p. 250, and As. Res. I. c.

<sup>3</sup> The residence of Bhoja is said to be Dhārā.

D. is to be preferred? As my endeavours to find this out have failed, I hope that others may be more successful.

Throughout the foregoing I have assumed that it was the great Kālidāsa, who found a patron in Bhoja, or as he is also called, Āṣṛī-Sāhasāṅka. This has been denied or doubted, on the ground that the morals of Kālidāsa, as drawn in the Bhojaprabandha are inconsistent with the purity and tenderness of the feelings in his works. But it has been remarked by Weber<sup>1</sup> that contrasts between theory and practice are not uncommon in every clime and at all times. One might even go farther, and contend that the character of Kālidāsa, save one single blemish, is represented as amiable and generous. At all events Ballāla-Miṣra intends to draw the portrait of the great Kālidāsa, and that is the only point of importance for our purpose, not whether the portrait looks «respectable» or not, nor whether it is faithful or the reverse. As to the general trustworthiness of the Bhojaprabandha, I cannot look down on it so contemptuously as others do. The style is so unequal, that it looks more like a patchwork than like the composition of one man. The framework in prose, and perhaps part of the metrical passages are from the hand of Ballāla-Miṣra himself, but there are stanzas scattered over the whole of the work that would do credit to the best of Indian poets. The motley character of these stanzas enhances, in my opinion, the value of the work, because it scarcely can be explained but on the supposition that Ballāla-Miṣra strung together sundry authentic verses of the wits at Bhoja's court, whether they had come down to him by tradition or in works now unknown. The work is moreover, for an Indian production, so remarkably free of extravagance, that on internal grounds few charges can be brought against it. I am far from asserting that no objections may be raised against it; I must myself point out that it appears strange that the author never mentions Varāha-mihira or Amara-siṃha; but on the other hand Sanskrit literature is so poor in historical works, that one ought not to despise any bit of information which is not manifestly wrong.

The Bhojaprabandha is silent about the well known so-called *nine gems*, of whom Kālidāsa was one; we have to look elsewhere for the authority from which our knowledge of the *nine gems* is derived.

The tradition, if this be the word, about the *nine gems* has recently been assailed by F. E. Hall.<sup>2</sup> He points out that the stanza:

Dhanvantariḥ Kṣapaṇako 'marasiṃha-Çaṅku-  
Vetālabhaṭṭa-Ghaṭakarpara-Kālidāsaḥ |  
khyāto Varāhamihīro nṛpateḥ sabhāyāṃ  
ratnāni vai Vararucir nava Vikramasya ||

<sup>1</sup> See Preface to his translation of the *Mālavikāgnimitram*.

<sup>2</sup> Preface to his edition of Wilson's translation of the *Viṣṇupurāṇa*, p. viii. note.

makes part of the Jyotirvidābharaṇa; he argues that such a book has no authority, and adds that, barring this single passage, nobody has seen the 'authorities' spoken of, but never seen by Prof. Wilson. This statement of Hall's, if it were true in every respect and did not need some qualification, would render the so-called tradition next to worthless. But Hall has overlooked an important fact, to be mentioned afterwards, so that his assertion is only partially true. True it is that *the stanza in which the names of the nine gems individually occur* has, as yet, only been found in the Pseudo-Kālidāsa. Happily this forger had too little skill to conceal that the stanza, as it stands in the Jyotirvidābharaṇa, is singularly out of place, and I wonder that any one who reads the passage is not startled by the intrusion of the stanza. Out of the *nine gems* six are given in the verses immediately before; this might be explained. One may give the names of all the poets, and afterwards repeat the name of a picked number out of them, adding that, amongst all, such and such are the chief ones. But then all the names of the rank and file would be given, and nobody would in the list of the whole leave out some of the first rank, at the same time that others of the first rank are duly registered. One sees how the Pseudo-Kālidāsa is struggling to bring in the stanza, and he succeeds at last, but only by violence. The reason why he takes so much pains to intrude the stanza is, I should say, this: wishing to give to his forgery the semblance of antiquity, and knowing or supposing, that the stanza was current in the mouth of the pandits, but not found in writings, he practised the trick of inserting it in the bulk of his work. Such a trick would not be a stroke of genius, but it was sufficient for the purpose of imposing upon those for whom he intended it.<sup>1</sup> One thing is certain, the stanza *is* in the mouth of every pandit, and *was* so half a century ago. Now if we consider that pandits very seldom read books on astrology, much less derive their knowledge of topics wholly unconnected with astrology from astrological books, if we farther bear in mind that the Jyotirvidābharaṇa is of recent composition, it is next to impossible to account for the popularity of the memorial verse. And apart from this, the notice we have of the existence of the *nine gems* at the court of Vikramāditya is not derived from oral tradition or the Jyotirvidābharaṇa, as Hall supposed. In the inscription of Buddha Gayā, a translation of which is given by Wilkins (As. Res. Vol. I. p. 286), we find the following: 'Vikramāditya was certainly a king renowned in the world. So in his court were nine learned men, *celebrated under the epithet of the Nava-ratnāni or nine jewels*; one of whom was Amara-Deva, who was the king's counsellor, a man of great

<sup>1</sup> The Pseudo-Kālidāsa has even found a commentator, unless the commentary be fabricated by himself, which would be another trick quite worthy of the first.

learning, and the greatest favourite of his prince.» The inscription is from Samvat 1015 or 948 A. D. So the antiquity of the tradition is fully vindicated, and at the same time additional strength is given to the assertion that the stanza is intruded into the Jyotirvidābharaṇa.

It is at the same Buddha Gayā that General Cunningham has found a corroboration of the tradition that Amara-siṃha was contemporary, or at all events nearly contemporary, with Varāha-mihira. The learned archaeologist shows <sup>1</sup> that the Buddhist temple at Gayā, the remains of which he has surveyed, is the same as the one seen by Hiuen-Tsang between 629—642 A. D.; he shows farther that the temple did not yet exist at the time of Fa-Hian's visit between 399 and 414 A. D. As the temple, according to the inscription before mentioned, was erected by Amara-Deva, one of the nine gems at the court of Vikramāditya, he concludes that Amara-Deva is the same with Amara-siṃha, the author of the Amara-Koṣa, and that the same Amara-siṃha must have lived between 400 and 600 A. D.; taking the mean, we get 500 A. D., which again coincides with what we should expect in regard to Varāha-mihira.

It remains to make some remarks about the date of the Pañcatantra. Colebrooke argues from Varāha-mihira being quoted in that work, <sup>2</sup> that he must have been anterior to or contemporary with the celebrated Shah Nushirvān, in whose reign, 531—579 A. D., the translation of the Pañcatantra into Pehlevi was made. Bentley makes the objection that Colebrooke's argument does not hold good, unless the name of Varāha-mihira be proved to occur also in the Pehlevi translation, on the specious ground that the passage in the Pañcatantra, as it stands now, might be an interpolation. Bentley's objection seems to me utterly nugatory, and, well analysed, amounts to this, that the interpolation of passages is a physical possibility, which is true enough, but of no use in argument. It is not enough to say that a passage may be an interpolation; any passage in any book, which is in disagreeable conflict with one's crotchets, may then be called an interpolation. One has to give at least plausible arguments that there is something suspicious about it. Bentley has failed to do so, and wisely, for the passage in the Pañcatantra has nothing suspicious about it. If one wishes to be sceptical, one had better doubt the whole story about the translation into Pehlevi by the command of Shah Nushirvān. It is many degrees less improbable that a poet, like Firdūsī, invents or modifies a story than that an appropriate, almost necessary, passage is to be held spurious. <sup>3</sup> In short, I think

<sup>1</sup> Archaeological Survey Report (Journ. As. Soc. B. Vol. XXXII), p. vi. sqq.

<sup>2</sup> Pañcatantra (ed. Kosegarten), p. 50.

<sup>3</sup> The same Bentley could be childishly credulous, when it suited his purpose. So he

Colebrooke was perfectly right in placing the composition of the Pañcatantra in the first half of the 6th century.

The results of the foregoing disquisitions may be summed up as follows: the first half of the 6th century, say 500—550 A. D., is in reality the most illustrious period of Sanskrit literature; at that time the *nine gems* flourished under the patronage of an art-loving prince, and contemporaneous with them, probably in the Dekhan, lived the author of the Pañcatantra. The prince is either Bhoja, or Vikramāditya, or both names have to be considered as denoting the same person. — And now we have to return to our author and his works.

The whole of the astronomical and astrological science of the Hindus, as fixed at the time of Varāha-mihira, and indeed long before him, was divided into three branches. <sup>1</sup> So we know from Bṛh. Saṃh. Ch. I. vs. 9:

Jyotiḥcāstram anekabhedaviśayaṃ skandhatrayādhiṣṭhitam  
tatkārtsnyopanayasya nāma munibhiḥ saṃkīrtyate Saṃhitā |  
'skandhe 'smin gaṇitena yā grahagatis Tantrābhidhānas tv asau  
Horānyo 'ṅgaviniścayaḥ ca kathitaḥ skandhas ṭṭīyo 'paraḥ ||

«The Jyotiḥcāstra, treating of several subjects, is contained in three branches. The treatment of the whole is called by sages Saṃhitā. In the Jyotiḥcāstra in one branch are to be found the movements of the heavenly bodies, as determined by calculation (gaṇita); this is called Tantra. The second branch is horoscopy or the casting of the horoscope <sup>2</sup>. Different from both is the third branch.»

Here then the whole of the Jyotiḥcāstra or astronomical and astrological science bears the name of Saṃhitā, the first branch Gaṇita or Tantra, the second Horā, the third is left unnamed. Elsewhere the name for the last is Čākhā; so, e. g., in a distich of Garga:

Gaṇitam Jātakam Čākhām yo veti dvijapuṅgavaḥ |  
triskandhajño vinirdiṣṭaḥ Saṃhitāpāragaḥ ca saḥ ||

«The excellent Brahman who knows the Gaṇita, the Jātaka (nativity) and the Čākhā, is called learned in the three branches, and has completed the study of a Saṃhitā.»

gravely asserts that the Egyptians ascribed the origin of their astronomical science to Abraham, but that Abraham is nothing else but an involuntary or more likely a wilful corruption of Brahma!

<sup>1</sup> Cf. Colebrooke's account, derived from the same sources, in his Algebra, p. XLV. sqq.

<sup>2</sup> Aṅgaviniścaya means literally «the determination of the first astrological mansion or horoscope». Aṅga, as all other words for body, e. g. tanu, mūrti, etc., denotes the first mansion or sign just rising; another name for it is lagna, which strictly speaking is the initial point of the first mansion, but in a wider acceptance is a term for the whole, the sign being considered as a whole. The same applies to the Greek ὠροσκόπος.

The same term is used by Varāha-mihira at the end of his Bṛhaj-Jātaka:

Vivāhakālaḥ Karaṇaṃ grahāṇāṃ  
proktaṃ prthak tad vipulā ca Čākhā |  
skandhais tribhir Jyotiṣasaṅgraho 'yaṃ  
mayā kṛto daivavidāṃ hitāya ||

«The time for marriages and the Karaṇa of the planets have been propounded by me separately, as well as the extensive Čākhā. I have composed this Jyotiṣa-saṅgraha (encyclopedia of astronomical and astrological science) in three branches for the benefit of astrologers.»

It is at variance with the definition of Saṃhitā, as given above, when in Ch. II. of the Bṛh. Saṃhitā, p. 3, it is made one of the requisites of a welltrained astronomer-astrologer, that he ought to be conversant with the texts and to understand the meaning of the Grahagaṇita (astronomy properly so called), of the Horā and of the Saṃhitā: grahagaṇitasamhitāhorāgranthārthavettā. Here Saṃhitā does not comprehend the whole of the science, but is only one of the three parts, and it is synonymous with phalagrantha, or the knowledge of celestial and earthly omina and portents. This indeed is the common acceptance of the term Saṃhitā up to the present day. The subjects of a Saṃhitā are detailed Bṛh. Saṃhitā p. 6, and are the same as are met with in the work itself and in other Saṃhitās. And Varāha-mihira was not the first to take the word in its limited sense; Garga had said already: <sup>1</sup>

Yas tu samyag vijānāti Horā-Gaṇita-Saṃhitāḥ |  
abhyarcyaḥ sa narendreṇa svikartavyo jayaiṣiṇā ||

«But one who knows properly the Horā, Gaṇita and Saṃhitā, him ought the king to honour and to secure his service, if he wishes to be victorious.»

Thus we see that Saṃhitā sometimes includes a complete course of the science, and sometimes denotes only one of its three branches. In the first acceptance it is synonymous with the more appropriate term Jyotiṣa-saṅgraha, although etymologically the one is as proper as the other. In the second acceptance it is synonymous with Phalagrantha and Čākhā <sup>2</sup>. I think we may account for the ambiguity in this way. The whole knowledge of celestial phenomena, of measuring time, of omina and portents, of augury, in short, natural astrology went under the name of Saṃhitā, before each of the three branches attained its full development. When in course

<sup>1</sup> Quoted Bṛh. Saṃh. Ch. II. vs. 21.

<sup>2</sup> The origin of the term Čākhā is not clear to me. Does it imply that it is the crowning part of the whole science, the two other divisions being compared to the root and the stem? This does not tally with the fact that each of the three divisions is called a skandha or stem. Or is it called Čākhā, because it comprehends so many apparently slightly connected subjects? But then the plural might be expected.

of time the Hindus, through the Greeks, became acquainted with two separate branches of the knowledge of the stars (the one really scientific, the other quasi-scientific), they must have felt some difficulty in incorporating the mathematical astronomy and the so-called judicial astrology into their *Samhitā*. In keeping distinct the divisions, among which the second and third are different from each other not so much in matter as in method, they continued to feel, it is not unnatural to suppose, too well the etymological meaning of *Samhitā* not to apply it occasionally to the whole course of the *Jyotiḥcāstra* or *Jyotiṣasaṅgraha*.<sup>1</sup>

Varāha-mihira distinguished himself in all the three branches of the *Jyotiḥcāstra*. Before writing the *Bṛhat-Samhitā* he had composed a work on pure astronomy, and one on horoscopy, as we learn from *Bṛh. Samh. Ch. I. vs. 10*.<sup>2</sup>

His first and astronomical work is always designated by himself as his *Karaṇa* or *Karaṇa grahāṇām*, and we know only from Bhaṭṭa Utpala, Albīrūnī, and others, that its title was *Pañcasiddhāntikā*, a name derived from its being founded upon the five *Siddhāntas*. Albīrūnī is speaking of *Karaṇas*, as a kind of astronomical work, defines them as works forming a sequel to the *Siddhāntas*, or as Reinaud seems to interpret the Arabic word *tābi*, being subservient to the *Siddhāntas*.<sup>3</sup> That, however, is not the common acceptation of the term; a *Karaṇa* differs from a *Siddhānta*, in this respect, that in the latter the calculations refer to the beginning of the Yuga, in the former to the *Çāka* era. As to the word itself, it means simply 'calculation', as is proved by the juxtaposition of *grahāṇām*, one might say 'mathematical operation'. — About the contents of the *Karaṇa Pañcasiddhāntikā* Albīrūnī (*Mém. sur l'Inde*, p. 332) expresses himself thus: 'Varāha-mihira has composed astronomical tables, in a small volume, to which he has given the title of *Pañcasiddhāntikā*. One would be led to suppose that these tables contained the substance of the five forementioned works (the 5 *Siddhāntas*), and that they are substitutes for those; but that is by no means the case.' Now, the manner in which Varāha-mihira speaks of his treatise,<sup>4</sup> and the numerous quotations from it, given by

<sup>1</sup> Concerning the three divisions of a *Jyotiḥcāstra* one may compare a passage in the *Jñāna Bhāskara*, as published by Weber in his Catalogue of the Berlin Skr. MSS. 287.

<sup>2</sup> In the passage from the *Bṛh. Jāt.* cited above, he says that he wrote the third part or *Çākhā*, so that at first sight, it would appear that he wrote the passage after having finished the *Bṛh. Samhitā*, not before it. But, supposing even that the passage stands at its right place, which is far from certain, it is readily explained by the supposition that he edited the *Horā* and the *Samhitā*, as a whole, at the same time, or that he wrote after completing the whole at the end of each part, or volume, those notices which, in a certain manner, correspond to our prefaces.

<sup>3</sup> Reinaud, *Mémoire sur l'Inde*, p. 335.

<sup>4</sup> See *Bṛh. Samh. I. 10; V. 18; XVII. 1; XXIV. 5*.



Utpala, leave not the slightest doubt about the nature of the work, and show that it was, like other Karaṇas, a book with a regular text, in his favourite Āryā metre.<sup>1</sup> The tables Albīrūnī mentions may have formed an appendix to the work, but were certainly not the whole work. There is nothing in this to surprise us. Highly valuable as Albīrūnī's information about Indian astronomy is, so far as actual knowledge of texts is concerned, we know now a great deal more of them than he did; there were only a few books he had read himself, because, as he says himself, he could not get them; in most cases his knowledge is derived from the Hindu astronomers of his own days. The wonder is, that he, a hated Musulman, *did* get so much reliable information, greatly to the credit of his zeal and sagacity. — The contents of a Karaṇa, essentially the same as those of a Siddhānta, are given Bṛh. Saṃh. p. 4. — Of the date of the Pañcasiddhāntikā, according to Albīrūnī 505 A. D., we have had occasion to speak before.

After having completed his astronomical treatise, Varāha-mihira composed works on the second branch of a Jyotiḥcāstra. This part, called by him in a loose way Horā and Casting of the horoscope, contains three subdivisions: the first on nativity, named Jātaka or Janma; the second on prognostics for journeys, and especially for the march of princes in war, under the title of Yātrā or Yātrika; the third contains horoscopy for weddings, as its name Vivāhāḥ, «nuptials», or Vivāhapaṭala<sup>2</sup> shows. Here again Horā is sometimes synonymous with Jātaka, whereas at other times it is the general name for all kinds of horoscopy. The works of our author on horoscopy are in a double form. Besides the Bṛhaj-Jātaka, the Bṛhad-Yātrā and the Bṛhad-Vivāhapaṭala, there is, in an abridged form, a Laghu- or Svalpa-Jātaka, a Svalpa-Yātrā and a Svalpa-Vivāhapaṭala. The works written before the Bṛhat-Saṃhitā (see Bṛh. Saṃh. Ch. I. vs. 10) are the larger ones, as may be inferred from the word vistarataḥ, «copiously», and Utpala says the same, whether he inferred it, as we ourselves can do, or knew it otherwise.

The Bṛhaj-Jātaka is among all the productions of our author the most generally known and studied in India. There exist three editions of it, I

<sup>1</sup> Cf. Colebrooke, Algebra, p. XLVII. and note. In passing, it may be remarked that the Āryā metre seems to have been in general favour in the days of our author; Kālidāsa uses it more frequently than any other dramatist, so far as I know; Āryabhaṭa handled the metre with great felicity. The Anuṣṭubh on the contrary appears to have been used much more sparingly. If this generalization seems too sweeping and the facts not fully established, it may be excused as a guess; it can do no harm to draw the attention to a peculiarity in some authors whom there is every reason to believe to have been contemporaneous.

<sup>2</sup> I cannot say with certainty what the word paṭala means in this combination; I think «section», viz. on weddings. Another name is Vivāhakāla, «the time (lucky or illfated) for weddings».

understand; I have seen two, one printed at Benares, the other at Bombay, and both accompanied with the excellent commentary of Utpala. Another commentary on the *Bṛh. Jāt.*, more succinct than Utpala's, is known to me only from MSS. It is the work of a certain Mahīdhara; the text belonging to it is very good.<sup>1</sup> The abridged book on nativity, the *Laghu- or Svalpa-Jātaka*, also possesses a commentary by Utpala, and is, although not so common as its larger namesake, not rarely met with. It was translated by Albīrūnī into Arabic. I am not aware that there exists an edition, with the exception of the two first chapters, which have been edited and accompanied with a translation by Weber.<sup>2</sup>

The *Yātrā* or *Yātrika* existed also in a double form, as we know from Utpala. I possess a MS. of it, with Utpala's commentary, but it seems to be incomplete, as it contains only seven chapters, out of double that number. Curiously enough all the MSS. I have seen end after the 7th chapter, and there is no trace of a break. It is uncertain whether it be the *Svalpa- or the Bṛhad-Yātrā*, as no indication of it is to be found; the title of the work is *Yoga-Yātrā*. About the *Vivāha-ṣaṭṭaka* I can give no information at all.

The last part of the *Jyotiḥcāstra*, the *Samhitā*, is delivered by the author in the work just published by me. It is commonly called *Vārāhi Samhitā*, but it being desirable to distinguish it from the *Samāsa-Samhitā* or succinct *Samhitā* of the author, the first title is preferable. The *Samāsa-Samhitā* has not been recovered as yet, and is known to me only from the quotations of Bhaṭṭa Utpala.

The *Bṛhat-Samhitā* is now-a-days little studied, if at all, in Northern India, however popular it may have been in former times. This is but natural; it teaches so many things of exceptional use and it is so pre-eminently a manual for court astrologers, that village astrologers are wise in their generation to confine themselves to their horoscopes for marriages. Now that the palmy days of petty princes are gone, a study of such works as the *Bṛhat-Samhitā* would not pay. For us it is exactly the richness in details to which Hindus, as a rule, are entirely indifferent, which constitutes the chief attraction of the work; for the same reasons it was so highly valued by Albīrūnī. Although an astrological book, it contains important astronomical data, and its value for geography, architecture, sculpture, etc. is unequalled by any Sanskrit work as yet published. Nor is it of slight importance as regards mere Sanskrit philology.

The merits of *Varāha-mihira* as an astronomer cannot be adequately in-

<sup>1</sup> Albīrūnī (see *Mém. sur l'Inde*, p. 336) knows a commentary by Balabhadra; that work never came to my notice.

<sup>2</sup> *Indische Studien*, vol. II. 277 sqq.

ferred from the present publication; we ought to possess the whole of his treatises before we could do him justice. In the *Br̥hat-Saṃhitā* he is in the awkward position of a man who has to reconcile the exigencies of science and the decrees, deemed infallible, of the Ṛṣis. <sup>1</sup> The result of such an attempt is not satisfactory. This much is to be gathered from his writings, especially from the fragments of the *Pañcasiddhāntikā*, that he belongs to the class of Āryabhaṭa, Brahmagupta, Bhāskara. It has been supposed that he was the first to fix the Hindu sphere at the beginning of Aṣvini, but this does not appear from his works, so far as they have come to us. From the manner in which he expresses himself in a passage *Br̥h. Saṃh. Ch. III. vs. 1 sq.* connected with the ancient and actual position of the colures, one is even tempted to infer that he had no theory whatever as to the cause of the fact; he knows that the position of the colures was different in former times, but he alleges no other ground for explaining the fact, but the one «because it was declared to be so in ancient books». For aught we know, the observation which put the nakṣatra Aṣvini at the head of the series, may have been made some generations before 500 A. D. If we knew the relative position of the star in the lunar mansion at the time of Varāha-mihira, a somewhat more precise result might be arrived at, but that is not the case.

As an author he has deservedly been held high by his countrymen. His style, although here and there obscure, and not always graceful, is pithy, never childish, bearing throughout the stamp of individuality, something not very common among Hindu authors, allowance being made for brilliant exceptions. His language shows decided affinity with *Suṣruta*; compared with that of Kālidāsa and Amara-siṃha it looks archaic, only however in the use of some grammatical forms and the choice of words. This peculiarity must, I think, be ascribed to his conscious or unconscious imitation of more ancient writings. Another peculiarity, a merely accidental one, is the great number of Greek terms in his works; in no other author have so many of these been found together; but we should find the same number in many other works, had they been preserved. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> For some curious examples see *Br̥h. Saṃh. V. 1—17; IX. 6, sq.*

<sup>2</sup> Their number is 86, viz. Kriya, Tāvuri, Jituma, Laya, Pāthēna (Pāthōna is a corrupt reading, the best MSS. have Pāthēna, which is evidently the original one, for it corresponds to *παρθένοϛ*), Dyūka or Jūka, Kaurpya, Taukṣika, Ākōkera, Hrdroga, It tham, Heli, Himna, Āra, Jyau, Koṇa, Āsphujit, horā, kendra, dreṣkāṇa or drekkāṇa, liptā, anaphā, sunaphā, durudhara, kemadruma, veṇi, āpoklima, paṇaphara, hibuka, jāmitra, meṣūraṇa, dyunam, dyutam, riḥpha. Weber, who gives this list (*Indische Literaturgeschichte*, p. 227) adds kulīra and trikoṇa, but these seem to be genuine Sanskrit words. On the other hand ought to be added harija = *ὁρίζων*. In the *Sūrya-siddhānta*, V. vs. 1, this word means «longitudinal parallax», but Varāha-mihira and Utpala never use it in

I forbear here to enter into a description of the contents of the Bṛhat-Saṃhitā, because it can be done much more conveniently in the translation which is in preparation. Besides, the text itself is now accessible to all; as a substitute I shall give as many particulars as I have been able to collect about the authorities whom Varāha-mihira mentions in his works. The information is chiefly taken from Utpala's commentaries which, with one exception, are not accessible to everybody.

Taking only the Bṛhat-Saṃhitā we find mentioned Parāçara, Garga (Vṛddha-Garga), Kāçyapa, Nārada, the Paitāmaha-Siddhānta, the Saura-Siddhānta, the Pauliça-Siddhānta, the Vasiṣṭha-Siddhānta, the Romaka-Siddhānta, Viṣṇugupta, Asita-Devala or Asita and Devala, Ṛṣiputra, Çukra or Uçanas or Bhṛgu, Maya, Bṛhaspati, Çakra, Garutmat, the seven Ṛṣis (the Great Bear), Bādarāyaṇa, Nagnajit, Sārasvata, a work called Sāvitra, another named Ṣaṣṭyabda, Manu, Viçvakarman, Vajra (or Vātsa, Vātsya), Çrī-Dravyavardhana (or Çrī-Vardhamānaka), Kapiṣṭhala, Bhāradvāja, and incidentally Kapila and Kaṇabhuj. To these may be added those which are quoted in other works of our author, namely Satya or Bhadatta, Maṇittha, Devaśvāmin, Siddhasena, the Greek authors, Jīvaçarman, Lāṭa-ācārya, Siṃha-ācārya and Āryabhaṭa.

Many of the Ṛṣis upon whose authority the doctrines of astronomy and astrology are held to be founded are pure myths. <sup>1</sup> In the case of some, as

that sense. That it means horizon is clear, e. g. from Bṛh. Jāt. 5, 17: yadvad rāçir vrajati harijam, 'in the manner in which a sign comes to the horizon', i. e. 'rises', where the comment: udayalekhāṃ parityajati, and further on: yatrākāçam bhūmyā sahāsaktam samantād dṛçyate tad dharijam.

<sup>1</sup> By myth here is meant the personification of any natural phenomenon, or of any moral, historical, social fact; in many cases it is the embodiment of a rude philosophical theory in a poetical shape. Take the example of a modern myth, the existence of 'Company Bahadoor'. One, unacquainted with the history of the English East India Company, on hearing the brilliant achievements of Company Bahadoor from the time of his birth till his death, during a life of about 250 years, would smile in unbelief at the absurdity of the story. Yet there is nothing absurd, nay more, the story is strictly true, provided one substitute a personification for a person. The whole of religious and non-religious mythology (for myths are by no means exclusively religious) would be perfectly true, if we had the key to them. But this is not the case as yet. The key to mythology in general has been found long ago, but not to every myth, because they were exposed to the modifications and corruptions by more or less rationalizing influences. A curious example of a palpably corrupted myth, struck me in Cardwell's excellent Dravidian Grammar, p. 80, where it is stated that Agastya (Canopus) is believed by the majority of orthodox Hindus to be still alive, *although invisible to ordinary eyes*. The first part is a true myth, Canopus does exist, but the second part of the myth is adulterated, it ought to be: *although not always visible*, i. e. during the time of its heliacal setting Agastya is invisible.

There are many who are in the habit of calling the natural explanation of myths an

Sūrya, Çukra, Garutmat, Bṛhaspati, Vasiṣṭha, Çakra, Pitāmaha, the Great Bear, it is so evident that few would deny it. But there is no difference of character between the sun, &c., and Garga, Parāçara, Kāçyapa, Vajra, &c. If to the generality of Hindus Garga, Parāçara, Nārada are persons, instead of personifications, it is because Sūrya, Indra and Pitāmaha are persons in the same manner. They have the merit of being at least consistent. That there were historical persons bearing patronymics derived from Vasiṣṭha, Garga, Bharadvāja and *tutti quanti*, proves as little for the historical existence of those Ṛṣis, as the undoubtedly historical existence of the Heraclidæ proves Hercules to have been a person, instead of the sun in his yearly course. Parāçara, Garga and Vajra are, so far as I am able to see, nothing else but synonyms of Bṛhaspati. Whatever opinion one may entertain about their mythical or historical character, it is necessary to keep in view that the books which profess to derive their authority from those Ṛṣis are composed sundry thousands of years after the supposed age of the sages. For shortness sake one may say Garga instead of the book bearing his name, where no ambiguity can be the result.

To begin with Parāçara, he is a prominent figure in some Purāṇas. Some information about him is gathered in Wilson's translation of the Viṣṇu-purāṇa (ed. F. E. Hall, p. 8.) In the Mahā-Bhārata (I. Ch. 176) his name is Çaktiputra<sup>1</sup>; Varāha-mihira in the Bṛh. Jāt. VII. I. calls him Çaktipūrva. Both names convey the same meaning, Çaktiputra being «the son of strength», the latter «originating in, or resulting from strength». Weber<sup>2</sup> remarks that Parāçara is considered to be the most ancient of Hindu astronomers, and that the second in order of time is Garga. Upon what this notice is based, I do not know, but he is certainly not generally so represented. All those mythical astronomers derive their knowledge immediately from Pitāmaha or Bṛhaspati, and it is far from the intention of the epic poems, I dare say, to distinguish the Ṛṣis in time. Where poets ascribe to their Ṛṣis or other personifications a life of many thousand years, they think or care little about chronology. This much is certain, if one wishes to classify Parāçara, Garga, the sun, & c., according to the time at which they are fancied to have lived, one must acknowledge Pitāmaha as the first as-

attempt on the part of *destructive* criticism. To those it seems perfectly natural that generations after generations of individuals and nations have quietly sat down to frame fables which would be most stupid, preposterous and immoral, unless their meaning is unriddled by *destructive* criticism. Happily criticism, whether right or wrong, has the merit of holding the more charitable view.

<sup>1</sup> F. E. Hall (l. c.) remarks that Çakti is «hardly the name of a male». As if a male were intended! Çakti is the heavenly power of Indra-Agni.

<sup>2</sup> Indische Literaturgeschichte (1852), p. 225.

tronomer, he being the fountain head of the science. That the name of Parāçara has become in Sanskrit literature prominent above other R̥ṣi astronomers is due to his being a proclaimer of Purāṇas. The frequency of his name in the writings of scholars who have occupied themselves with Hindu astronomy is due to Utpala. The latter in commenting upon the passage Br̥h. Samh. III. 1, where Varāha-mihira compares the ancient and actual position of the solstices, quotes some lines from Parāçara; he might have quoted many others, especially the Veda calendar, but one was sufficient. Varāha-mihira himself had, of course, not only Parāçara in view, for he says «pūrvaçāstreṣu», in ancient works. The work that professes to contain Parāçara's teachings, is generally called Parāçara-tantra. It was certainly held in high esteem, and Varāha-mihira borrows largely from it, although far less than from Garga, who is the great authority.<sup>1</sup> I have not been so fortunate as to see the Parāçara-tantra, nor have I heard from anybody else that he knew it. To judge from very numerous quotations, the greater part, at least a large part, of it is written in prose, a striking peculiarity amongst the works of its class. A pretty large part is in Anuṣṭubh, and it contains also Āryās. Interesting for the geography of India is an entire chapter which Varāha-mihira, only changing the form, but leaving the matter almost intact, has given in the 14th. Ch. of the Br̥h.-Samhitā; therefore we have to consider that chapter as really representing the geography of the Parāçara-tantra or perhaps yet more ancient works, and not as the actual map of India in Varāha-mihira's time. As the Yavanas or Greeks<sup>2</sup> are placed by Parāçara in Western India, in S. W. direction from Madhyadeça, we are able to draw a certain limit, but an ill-defined one. From the occurrence of the Āryā-metre, I suspect that it is of later origin than the Gārgi-Samhitā, to which we shall now turn our attention.

<sup>1</sup> Garga is quoted in the Br̥h. Samh. fifteen times against Parāçara five times; in the Br̥h. Jāt. the latter is named twice, the former not at all. Utpala on Br̥h. J. VII. 9, says that he never had seen a Pārāçara-Horā, and only knew from actual inspection a Pārāçariyā Samhitā (i. e. the Parāçaratāntra), but that he was told the work of Parāçara existed in three branches (skandhas). I have seen a Parāçara-Horā; it is one of the innumerable astrological fabrications.

<sup>2</sup> That the Yavanas originally denoted the Greeks and only the Greeks will appear from the sequel. To assert that Yavanas (in ancient times) may denote any kind of people under the sun is so wonderful an assertion that one ought to have some reasons given why the Hindus should give the name of Ionians to nations who were no Ionians nor had anything in common with Ionians. It is not so strange that after the conquests of the Islam, Mohammedans were called Yavanas. The Yavanas were the foremost, the most dreaded of the Mlecchas, so that Yavana and Mleccha became synonymous. When the Mohammedans trod in the steps of the Greeks, they became the chief Mlecchas, consequently Yavanas. Yavana, however, never denotes an Arab as such, neither formerly nor now-a-days; it is never a name for a nation. The only nation called Yavanas, were the Greeks.

I can give details about the Gārgī-Saṃhitā, as I happen to have at my disposal a part of this extremely rare work. The copy is only a fragment, the first 41 leaves being lost and the manuscript not going beyond leaf 91, where it abruptly ends. It contains nearly half the number of the chapters contained in the Bṛhat-Saṃhitā, under the same or synonymous titles, as grahayuddham, grahaçṛṅgāṭakam, puṣpalatāḥ, indradhvajocchrāya, naralakṣaṇam, strīlakṣaṇam, gajalakṣaṇam, kūrṃmalakṣaṇam, mayūracitrakam, ulkālakṣaṇam, sandhyālakṣaṇam, etc. The title of the work, as given at the end of each chapter, is generally iti Vṛddha-Gārgīye or Vṛddha-Gārgīyāyām Jyotiṣasaṃhitāyām, sometimes iti Gārgīye Jyotiṣe, and at leaf 78, a, Vṛddha-Gārgī (sic) tantre Sāṃvatsarasūtram samāptā ceyam Gārgīsaṃhitā; then follows a Mayūracitrakam (a different chapter of the same name having preceded already) in several sub-divisions with a particular number, but without a particular name for each sub-division; the title of the book to which this second Mayūracitrakam belongs, as given at the end of each sub-division, is: iti Vṛddha-Gārgīye jyotiḥçāstre.

These particulars are necessary for the following reason: Varāha-mihira mentions Garga several times, and inserts even whole çlokas in his own work; Utpala's quotations amount to more than two hundred çlokas; now those quotations recur in my copy of the Gārgī Saṃhitā, not all, of course, for the copy is only a fragment, but as some eighty çlokas have been verified, it suffices to show, that wherever Varāha-mihira and his commentator say simply Garga, they mean this work. We have seen that the full title exhibits the epithet Vṛddha, and in the work itself, as well as in the verses quoted by Utpala, he is as often called Vṛddha Garga, as simply Garga, *e. g.*

Āsinaṃ Himavatpārçve Vṛddha-Gargaṃ mahāmuniṃ |

Kroṣṭukiḥ paripapraccha vinayāt saṃçitavratam ||

and without the epithet:

Vinayād upasaṃgamyā Gargaṃ Kroṣṭukir abravīt |

Thus it is manifest that by Garga and Vṛddha-Garga the same mythical person is meant; but the case is different in regard to the works which are quoted under the name of Garga and Vṛddha-Garga, respectively. This does not appear from the Bṛhat-Saṃhitā, where Vṛddha-Garga occurs twice<sup>1</sup> and no verses are quoted, but from quotations in Utpala's commentary. More than once the opinion of Vṛddha-Garga is set against that of Garga; *e. g.* when at the beginning of Chap. XXXI. of Bṛh. Saṃh. the dis-

<sup>1</sup> Bṛh-Saṃh. XIII. 2, XLVIII. 2.



sentient views of the Sages about the cause of earthquakes are noticed, the commentator cites some verses of Vṛddha-Garga, who represents earthquakes as caused by the gods to show their satisfaction or dissatisfaction with the conduct of the mortals; Garga on the contrary sees the cause of earthquakes in the heaving sighs of the tired elephants of the four quarters. This is not the only passage. Sometimes Garga and Vṛddha-Garga — *i. e.* the works quoted under these names — are both cited as authorities for some opinion in which both agree. Here we have two facts: Garga and Vṛddha-Garga, considered as persons, are one and the same, but where Utpala quotes Vṛddha-Garga he has another work than the Gārgī-Saṃhitā in view. How to explain it? Considering that after the words «iti Vṛddha-Gārgī-tan tre, & c.» there follows a Mayūracitrakam of a «Vṛddha-Gārgīyaṃ Jyotiḥcāstram», and that at least one śloka, adduced by Utpala from Vṛddha-Garga really occurs there, I guess that Vṛddha-Garga (*i. e.* the book) either formed a kind of pariṣiṣṭa or appendix to Garga, or that both works did not differ more from each other than different redactions of old Sanskrit books occasionally do. It must be remarked that many quotations from Vṛddha-Garga in Utpala do not recur in the Mayūracitrakam appended to the Gārgī-Saṃhitā.

My codex is not only mutilated, but also extremely incorrect and carelessly copied; the omission of words and whole passages is of but too frequent occurrence. The verses of Garga found in the commentary to the Veda-calendar and published by Prof. Max Müller in the preface to the 4th Vol. of the R̥gveda, are not to be found in my fragment, and could not indeed have made part of it, because their place would be in the earlier part, precisely that which is lost; there is, however, reason to believe that they are taken from the Gārgī-Saṃhitā. <sup>1</sup>

For ascertaining the approximate date of the Gārgī-Saṃhitā we have in the first place the well known verse: <sup>2</sup>

Mlecchā hi Yavanās teṣu samyak chāstram idaṃ sthitam |  
ṛṣivat te 'pi pūjyante kim punar daivavid dvijaḥ ||

«The Greeks are Mlecchas, but amongst them this science is duly established; therefore even they (although Mlecchas) are honoured as Ṛṣis; how much more then an astrologer who is a Brahman.»

<sup>1</sup> The objection that may be raised, is that the verses in the commentary to the Jyautiṣa are not of astrological character; the objection would be unanswerable if Saṃhitā in this case has to be taken in its limited sense.

<sup>2</sup> It is a mistake of Colebrooke to ascribe these lines to Varāha-mihira; I should not have remarked this, were it not that the mistake had been repeated again and again, long after Weber had given the correct statement.



Still more valuable is a whole chapter in the Gārgī-Saṃhitā containing some historical accounts, more explicit in regard to the Greeks than any other Sanskrit book I know of. The chapter bears the title of «Yugapurāṇam», and exhibits in the fashion of other Purāṇas a quasi-anticipated history of the Four Ages or Yugas. The three first Ages are disposed of very briefly, and only of the Kali-yuga a somewhat detailed account is set forth, the whole in prophetic style. I shall pass over the three first Ages, only noticing that it records the great war at the close of the Dvāpara Age and the reign of Yudhiṣṭhira the righteous, and that it mentions a host of names familiar from the Mahābhārata. <sup>1</sup> After speaking of Pārikṣit Janamejaya, his quarrel with the Brahmins and his death, it goes on in the following verses:

Tataḥ Kaliyuge rājā Çiçunāgātmajo balī |  
 Udadhīr nāma dharmātmā prthivyāṃ prathito guṇaiḥ ||  
 Gaṅgātīre sa rājarṣir dakṣiṇe samānānā caro (?) |  
 sthāpayen nagaraṃ rāmyaṃ puṣpārāmajanākulam ||  
 te'tha Puṣpapure rāmye nagare Pāṭālīsuta |  
 pañca varṣasahasrāṇi sthāsyante nātra saṃçayaḥ ||  
 varṣāṇāṃ ca çatapañcam pañca saṃvatsarāṃs tathā |  
 māsapañcam ahorātraṃ muhūrtān pañca eva ca ||  
 tasmin Puṣpapure rāmye janaçajā (?) rāja?) çatākule |  
 R̥tuksā — Karmasutaḥ Çāliçūko bhaviṣyati ||  
 sa rājā Karmasūto — duṣṭātmā priyavigrahaḥ |  
 svarāṣṭram ardate ghoraṃ dharmavādī adhārmikaḥ ||  
 sa jyeṣṭhabhṛtaraṃ sādhum ketiti (?) hatvā vi?) prathitaṃ guṇaiḥ |  
 sthāpayiṣyati mohātmā Vijayaṃ nāma dhārmikam ||

This translated, so far as the wretched state of the text allows it, is: «After that, in the Kali-yuga there will be a king righteous and renowned in the world for his virtues, the powerful son of Çiçunāga, Udadhī by name. That Royal Sage will build on the right bank of the Ganges a lovely city, full of flower-gardens and inhabitants. They (the Çaiçunāgas) will then remain in the lovely city of flowers, at Pāṭālīputra, 5505 years, 5 months, five days and five muhūrtas, undoubtedly.» The following is, unhappily, wholly corrupt. This much is clear that «there will be Çāliçūka, the son(?) of(?), a wicked, quarrelsome king. Unrighteous, although theorizing on righteousness, he cruelly oppresses his country.» The former half of the next çloka is again sadly mutilated; it may mean that Çāliçūka murders his eldest brother; the second half says that «he will establish his virtuous

<sup>1</sup> It is curious that no mention is made of Rāma, the son of Daçaratha. The story of Paraçu-Rāma (here simply called Rāma) destroying twenty-one times the Kṣatriyas at the end of the Tretā Yuga, is shortly narrated.

brother Vijaya» as governor or successor. The name, but nothing more of Çāliçūka is known from other sources, where he is the fourth in succession from Açoka. That the same is meant here, seems to be countenanced by the next çlokas:

Tataḥ Sāketam ākramya Pañcālān Mathurāṃ tathā |  
Yavanā duṣṭavikrāntāḥ prāpsyanti Kusumadhvajam ||  
tataḥ Puṣṭapure prāpte Kardame (?) prathite hite (?) |  
ākulā viṣayāḥ sarve bhaviṣyanti na saṃçayaḥ ||

«Then the viciously valiant Greeks, after reducing Sāketa, Pañcāla-country and Mathurā, will reach (or take) Kusumadhvaja (Palibothra); Puṣṭapura (Palibothra) being reached (or taken) all provinces will be in disorder, undoubtedly.»

So then we see, in a Sanskrit work, the confirmation of the records of the Greek historians, that the Bactrian kings led their victorious armies far into the heart of Hindustan. If the account of Garga is true, the extent of the Greek conquests is considerably greater than Greek historians tell us. For they made themselves at least masters of Sāketa, and this can scarcely be any other city but Ayodhyā, agreeably to general opinion, indeed, but doubted now and then.<sup>1</sup> Another Hindu witness for Sāketa being, at least, besieged by the Greeks, is Patañjali in a passage, which Prof. Th. Goldstücker has made known, and most ingeniously applied to fix the date of the Mahābhāṣya.<sup>2</sup> The words Kardame, & c., look as if they contain the name of the Greek King, and it is most tantalizing that they are so badly preserved.

The next following is a complaint against the heretics (pāṣaṇḍas), described as cīrāvalkalasaṃvītā jaṭāvalkaladhāriṇaḥ | bhikṣukā vṛṣalāloke bhaviṣyanti, from which it is clear that the Buddhist monks are intended. After some more complaints in the same style, it proceeds:

Madhyadeṣe na sthāsyanti Yavanā yuddhadurmadāḥ ||  
teṣāṃ anyonyasaṃbhāvā (?) bhaviṣyanti na saṃçayaḥ |  
ātmacakrotthitaṃ ghoram yuddham paramadāruṇam ||  
tato yugavaçāt teṣāṃ Yavanānāṃ parikṣaye |  
saṃkete (?) sapta rājāno bhaviṣyanti mahābalāḥ ||

<sup>1</sup> In the Brh. Samh. Ch. XIV, Sāketa is most certainly Ayodhyā or rather the kingdom.

<sup>2</sup> See his «Pāṇini», p. 230. The Mādhyamikas, who are said by Patañjali to have been besieged by the Greeks, are a people of Madhyadeṣa, and can have nothing to do with the homonymous Buddhist sectarians. They are enumerated as a people in Madhyadeṣa in Brh. Samh. Ch. XIV. 2. In the Mahābhārata we find the Mādhyamakeyas (preferable v. r. Mādhyamakeyas), see M. Bh. II. Ch. 32, vs. 8. Here they are placed N. W. from Indraprastha, and must have been the neighbours of the Trigartas. The Buddhistic sect, called Mādhyamikas, may have derived their name from the country.

«The fiercely fighting Greeks will not stay in Madhyadeṣa; there will be a cruel, dreadful war in their own kingdom, caused(?) between themselves. Then, in the course of the Yuga, at the end of the Greek reign, seven mighty kings will be in alliance» (? or have we to read Sākete, in Sāketa?).

After some wars, it is said that the Agnivaṣya-kings will fall in battle.

Çakānām cā tato rājā hy arthalubdhō mahābalaḥ |  
 duṣṭabhāvaḥ ca pāpaḥ ca vināṣe samupasthite |  
 Kaliṅgā çatarājārtha(?) vināṣam vai gamiṣyati |  
 Kecadrakaṇḍaiḥ(?) Çabalair vilupanto gamiṣyati |  
 Kaniṣṭhās tu hatāḥ sarve bhaviṣyanti na saṃçayaḥ |  
 vinaṣṭe Çakarāja ca çūnyā pṛthvī bhaviṣyati |

I shall not attempt to translate these verses, from which it appears that for a time after the Greeks, a rapacious Çaka or Scythian king was most powerful. In the sequel, the only facts distinguishable in the hopelessly corrupt MS. are the reigns of a king Ābhraṭa or Āmrāṭa Lohitākṣa, of Gopāla, of Puṣyaka, of Savila(?), all extending only over a few years. Agni-mitra is mentioned as the king of a country Bhadrakā; he will have a beautiful daughter, who will be the cause of a quarrel between him and the Brahmins. Then farther, an Agniveṣya will be king and reign for 20 years over a prosperous country. After him bad times return, and the Çakas repeat their depredations. At last the Yugapurāṇam winds up with a description of the end of the world, much in the fashion of the Viṣṇupurāṇa, Ch. XXIV.

The information we get from the Gārgī-Saṃhitā about the Greeks is summarily, that a short time, perhaps immediately, after Çāliçūka, the Greeks made themselves master of a part of Madhyadeṣa. As the Greek historians ascribe the greatest conquests to Demetrius and Menander, Demetrius reigning according to Lassen 205—165 B. C. or thereabout, and as Çāliçūka is in the middle between Açoka's death, 226 B. C., and Bṛhadratha's death 178 B. C., it would not appear far from the truth to place the conquest of the Greeks about 195 B. C. The Gārgī-Saṃhitā however goes farther; the Scythian king, who comes after, but not immediately after, the withdrawal of the Greeks, may be placed approximately 130 B. C., the aggregate of the reigns of the kings mentioned subsequently brings us down to the 1st century before our era. The only Greek word in the Saṃhitā before me is Horā; the development of astrology among the Greeks falling between 300 and 200 B. C., this gives no additional datum for the age of the Saṃhitā. Not having found any allusion in it to the signs of the Zodiac, I should be inclined to place the work before the Rāmā-

yaṇa<sup>1</sup> and contemporary, or nearly so, with the Mahābhārata; the approximate date I assign to it is 50 B. C. It is certainly not older, and scarcely much more modern. I see no reason why the Yuga-purāṇam should not go as far as other Purāṇas in its prophetic history. We may therefore adopt as the date of the book the period where the prophetic breath comes suddenly to an end. The principal Purāṇas go considerably farther. At the time of the composition of the Gārgī-Saṃhitā Pāṭaliputra must have been the imperial city of Hindustān.

Another Saṃhitā, the Nāradi-Saṃhitā or rather professing to be so, exists in many MSS. In the Catalogue of the Sanskrit MSS. of the Berlin Library (257), Weber has given the opening lines of the work. Those lines would suffice to raise serious doubts whether the Nāradi-Saṃhitā, now passing as such in India, be the same with the book meant by Varāhamihira, who mentions Nārada twice (Bṛh. Saṃh. Ch. XI. 5; Ch. XXIV. 2). Amongst the 18 authorities whose names occur in the opening lines of the so-called Nāradi-Saṃhitā we find a Yavana, a Paulastya and a Romaṇa. All three names are blunders; there is not one Yavana only, but there are many, the word is never used in the singular in any other work of some value. Farther Paulastya is in sundry MSS. a quasi corrected form for Pauliṣa-(Siddhānta); the work before us improves upon it by confounding Pulīṣa with his adjective Pauliṣa, and making from an adjective a man. Romaṇa is again corrected into Romaṇa. It was to be expected beforehand that the quotations from Nārada would not be found in the book in question; they *do* not recur in it. In short, the Nāradi-Saṃhitā current now-a-days is a cento of older Saṃhitās, not genuine, and worthless into the bargain.

Asita-Devala (or, as Utpala seems to mean, Asita and Devala), is one of the most celebrated of Ṛṣi astronomers, celebrated even among Buddhists. Hiuen Tshang knows him under the name of *O-si-ti*, as the astrologer who cast the horoscope for the nativity of Buddha; he was not aware that no horoscopy was known in India at the time of Ćākyamuni. The work ascribed to Asita-Devala has never come to my notice; from quotations I know that Asita-Devala, or at all events Devala, was acquainted with the signs of the Zodiac, from which is to be inferred that he (I mean his work) was posterior to Garga.

<sup>1</sup> It must in all fairness be added that all the MSS. of the Rāmāyaṇa do not exhibit the chapter where the names of the signs of the Zodiac occur. By the way, it may be noticed that Java and the country, called Chryse by the Greeks, now-a-days Malacca(?) are mentioned in the Rāmāyaṇa, IV. 40, 80 (ed. Bombay). Gorresio's text has Jaladvīpa, a stupid would-be correction of some MSS. for Javadvīpa. Such would-be corrections are very common; e. g. Bharukaccha, the Sanskrit form of Barygaza, now Bharoach, is generally corrupted to Marukaccha.

Ṛṣiputra seems to have been one of the chief authorities in astrological science. He is never called by any other name. From the manner in which the word is used in the Rāmāyaṇa, I suspect that Ṛṣyaçrṅga is the mythical person intended.

A high authority is also Kāçyapa, as the name is written throughout in the best MSS., whilst others now and then exhibit Kaçyapa. As Kaçyapa is the twilight <sup>1</sup>, especially the morning twilight, it seems not proper to make him a propounder of the science of sun and stars which he precedes; in modern fabrications the form Kaçyapa is a favourite one, perhaps to compensate for their making Pauliça and Paulastya out of Puliça! A Kaçyapa (*sic*) known to Balabhadra (Indische Studien, II. 247), cannot be the Kāçyapa of Varāha-mihira and Utpala. The quotations given by the latter are numerous, and show that the work was of the same kind with the Gārgī-Saṃhitā. In the commentary on Bṛh. Saṃh. Ch. XVI. a whole chapter is quoted. One circumstance deserves mentioning, that where Varāha-mihira enumerates the Romans amongst those who stand under the influence of the Moon (Bṛh. Saṃh. Ch. XVI. 6), the corresponding passage of Kāçyapa passes them in silence.

Another mythical authority in astronomy and astrology is Manu. Al-

<sup>1</sup> That Kaçyapa is twilight appears from the word itself and from his myth. Kaçyapa or Kacchapa stands for Kakṣapa, from the same root which has formed kṣapā in Sanskrit; it is bodily the Greek *Κέκρωψ* and allied to Latin *crepusculum*. From Kaçyapa, as the morning twilight, it is said that the lights rise; see Taittir. Āraṇy., I. 8. The morning twilight precedes the sun; the evening twilight comes after the sun, therefore Kaçyapa is also called the son of Marici, the ray of the parting sun. Precisely so Cecrops is as well the father of Pandion, the All-bright or All-shining (from *παι* and *δι*, *dīdī*; cf. Aphrodite), as the son of Pandion. The wife of Kaçyapa is Aditi (from *a* «not» and «*ditis*»), the wife of Cecrops Aglaura (from *a* «not» and a word identical with Lat. *gloria*, allied to Skr. *glau*). Aditi, seemingly the reverse of Diti, is in nature and mythology scarcely distinguishable from her, because the light gradually fades into darkness, and the reverse. All words therefore denoting light, occasionally denote want of light, if not actually privation of light; Uṣas is dawn, uṣā is «night»; uṣāsu «day and night»; so *aktu*; so the German «schimmers» means «darkness or twilights» in Dutch; so *kṣap* «night» (although not always «night» in the Vedas), goes over into *crepusculum*. Aditi as deficiency of light differs little, if at all, from Diti, considered as the beginning of gleam; yet the balance turns to making Aditi especially the beginning of light, the morning gleam, or even night, therefore she is the mother of the sun in all his forms; Diti «daylight» precedes the stars; the former is the mother of the Ādityas, the latter of the Daityas, the brightest amongst the latter being Uṣanas or Venus, or in mythological phrase he is the wisest (the brightest fellow) of the Daityas, he is their Master. Many other traits common to Cecrops and Kaçyapa cannot be pointed out here. The Hindu commentators were not unaware of Kaçyapa meaning «grey, darkish», for although the word is explained by *çyāvadanta*, it is evident that this is only the application of the signification to a special case and that the broad meaning is *çyāva*.

though Manu is the personification of mankind, especially in its social relations, and therefore with the Hindus bears pre-eminently the character of a Lawgiver, and with the Greeks exclusively so, yet as the ideal man he must be acquainted with all things that the human mind has discovered. He is enumerated as one of the eighteen *Samhitā*-proclaimers in many works of otherwise questionable value, but giving in their enumeration certainly a faithful account of the existing most esteemed works. Manu is represented as an authority in astrology even in so old a book as the *Gārgī-Samhitā*, but that does not mean that there existed a regular book emanating from his transcendental wisdom. *Varāha-mihira*, though mentioning Manu several times, once only refers to the *Mānava-Dharmaśāstra*, viz. *Bṛh. Samh. LXXIV. 6, sqq.* and it is curious that only a part of the lines quoted by him recur in Manu, as we know him now. Another passage of the *Bṛh. Samh. Ch. LIV. 99*, shows that there was a work derived from Manu, or rather a part of such a work, treating of the *Dagārgalam* or exploration of the fitness of the soil for digging wells. As the *Dagārgalam* constitutes regularly one of the chapters of a *Samhitā*, it is not hazardous to assume that Manu's *Dagārgalam* made part of a *Mānava-Samhitā*. Of the existence of such a work at the present day I know nothing; probably it has shared the fate of so many works of the recovery of which there are but faint hopes.

A new era in Hindu astronomy is marked by the composition of the *Siddhāntas*. Three out of the five standard works of that name existing previously to *Varāha-mihira*, are ascribed to mythical authors, and there is little doubt that in their character also, they would show the traces of a period of transition from myth to science properly so called. This assertion, however, cannot be proved from the materials we have at our command.

The *Paitāmaha-Siddhānta* seems to have been entirely superseded by the revised edition of it by the celebrated *Brahmagupta*. Even *Utpala*, so well-read in old astronomical and astrological literature, quotes only from the *Sphuṭa Brahma* or *Brāhma-Siddhānta* <sup>1</sup>, although he does not add the word *Sphuṭa*, as if it were a matter of course. If at the time of *Utpala* the *Paitāmaha-Siddhānta* had fallen into oblivion, it is not strange that *Albīrūnī* had no knowledge of it; see *Reinaud's Mémoire*, p. 332.

The *Saura*, or *Sūrya-Siddhānta* is mentioned by *Varāha-mihira*, *Bṛh. Samh. p. 4*, and *Ch. XVII. vs. 1*. As in the latter passage we are informed <sup>2</sup>

<sup>1</sup> This has been remarked already by *Colebrooke*, *Algebra*, p. XXX.

<sup>2</sup> q. v. Instead of *Sūrya-siddhāntāḥ*, a v. r. has *Sūrya-siddhānte*; in the latter *Siddhānte* has to be taken in the same construction and sense, as if it were *mate*, *opinion*, *doctrines*: *siddhānta* is in fact nothing else but proved, well-established

that the treatise Pañcasiddhāntikā followed the doctrine of the Sūrya-Siddhānta in respect to the grahayuddham, an astrological name for conjunction, we may conclude that the Sūrya-Siddhānta contained some matter which would find a place more appropriately in an astrological work. It was at least not wholly free of astrological influence, in so far that in some respects it did not disregard the terminology of the Saṃhitā's. The Sūrya-Siddhānta, current in the days of Albīrūnī, is ascribed by him to Lāṭa, and as the Arab expresses the received opinion of the native astronomers, unless where he intimates his dissent, there is every reason to believe that Lāṭa was really, if not the original author, at least the author of the recast, as it was current in the first half of the eleventh century. Lāṭa being anterior to Varāha-mihira, as we shall see hereafter, it may be that Varāha-mihira means by Sūrya-Siddhānta Lāṭa's work, but for aught we know it may as well have been a still older *edition*, to use a not very adequate but sufficiently clear expression. Bhaṭṭa Utpala mentions the Sūrya-Siddhānta comparatively very seldom, only six śloka are quoted, which I subjoin in the foot-note <sup>1</sup>, because not one of them recurs in the Sūrya-Siddhānta in its present shape. Five of the six verses must, to all appearance, have belonged to the same chapter, and the substance of two, at least, is found in the present Sūrya-Siddhānta in rather different words, so that it is impossible to admit their being perchance various readings or interpolations. The conclusion we have to draw from the preceding is, however, by no means that arrived at by Bentley. He places, indeed, the Sūrya-Siddhānta in the 11th century of our era, but we have to take his words in the meaning he attached to them, and the only meaning which is consistent with the other conclusions he thought himself justified in drawing from the dis-

opinion. It may be also that the author had divided his treatise into chapters, each of which treated of the five Siddhāntas severally, instead of giving an eclectic view of his own, based upon the study of the groundworks.

<sup>1</sup> They are:

Tejasām golakāḥ Sūryo graharkṣāṇy ambugolakāḥ |  
prabhāvanto hi dr̥ṣyante Sūryaraṇmividīpitāḥ ||  
mahataḥ cāpy adhaḥsthasya nityam bhāsayate Raviḥ |  
ardham Ṣaṣṭhāṅkabimbasya na dvitīyam kathañcana ||  
viprakarṣam yathā yāti hy adhaḥstā Candramā Raveḥ |  
tathā tasya ca bhūdr̥ṣyam aṃṣam bhāsayate Raviḥ ||  
bhūccāyām Ṣaṣṭhāṅkṣāyā Ravau bhārdhāntarasthite (MSS. bhāvā°,  
bhāgā°) |

yadā viṣaty avikṣiptaḥ Candrah syāt tadgrahas tadā ||  
Indunācchāditam Sūryam adho' vikṣiptagāminā |  
na paṇyanti yadā loke tadā syād Bhāskaragrahaḥ ||

The nearest approach in the present Sūrya-siddhānta to these lines, is IV. 6 to the fifth, and IV. 9 to the sixth; but the distance is great.

coveries he boasts of. According to Bentley's view, no Sūrya-Siddhānta whatever existed before the 11th century, a view controverted by Whitney<sup>1</sup> by many arguments, any one of which by itself would be sufficient to upset Bentley's theory. Whitney has shown, moreover, that even the fact of the Sūrya-Siddhānta in its present shape dating from the 11th century admits of serious doubt. Strictly speaking we do not know at all at what time the last recast of the work was made, and whether the undoubted alterations of the text have been made gradually, or whether the work went through a limited number of improved and modernized editions. That our Sūrya-Siddhānta, however it may have been modified (and Utpala's quotations go far to prove that the modifications exceed all moderation according to European ideas), nevertheless resembles in its features and structure the original Saura- or Sūrya-Siddhānta, seems to me very probable. A little higher up, I hinted that the old Sūrya-Siddhānta was not emancipated from astrology; we might *a priori* expect as much, because it must have been one of the first works of the scientific period of Hindu astronomy. In some other Siddhāntas we find some few names reminding us of the Saṃhitā-period, in others all traces of astrology are lost. Now, what do we find in our present Sūrya-Siddhānta? A much larger portion of astrological or half-astrological matter than in any other Siddhānta, in such as I know at least; see its Ch. VII., 18-24, the *grahayuddham*, the very same term we found above; see also Ch. XI. Further, while in some Siddhāntas the *nakṣatras* are scarcely more than mentioned, in Āryabhaṭa's work not even so much, the present Sūrya-Siddhānta treats of them comparatively copiously. Add to this the circumstance that all the Siddhāntas since Āryabhaṭa are in the Āryā, but the work in question is in *Anuṣṭubh*<sup>2</sup>, the same metre in which Utpala's quotations are composed, and it will be difficult to avoid the conclusion that the Sūrya-Siddhānta in its present edition is a lineal and legitimate descendant of the work mentioned by Varāhamihira as one of his authorities.

The Vasiṣṭha- or Vāsiṣṭha-Siddhānta was known to Albīrūnī only as the work of Viṣṇucandra, but his statement is evidently not so exact as Brahmagupta's, who ascribes only the revision to Viṣṇucandra.<sup>3</sup> As the latter borrowed from Āryabhaṭa (see Colebrooke l. c.), and this astronomer was contemporary with Varāhamihira, the Vāsiṣṭha-Siddhānta mentioned in the *Bṛhat-Saṃhitā* must have been the older one. The metre of the work,

<sup>1</sup> Sūrya-Siddhānta, transl. p. 21, sqq.

<sup>2</sup> Only the decidedly old Siddhāntas, like the Vāsiṣṭha- and Romaka-Siddhāntas, and the original *Pauliṣa-Siddhānta*, are in *Anuṣṭubh*.

<sup>3</sup> *Mém. sur l'Inde*, p. 332, and Colebrooke's *Algebra*, p. XLIV. & XLVII.



cited as such by Utpala, is in Anuṣṭubh. There exists a certain Vasiṣṭha-Siddhānta, a very short work, in 94 śloka, proclaimed by Vasiṣṭha, the son of Brahma, to Māṇḍavya. It unequivocally lays claim to being the old genuine Vasiṣṭha-Siddhānta, and is as unequivocally a forgery. Both facts are clear from the 80th śloka, containing the stereotype prophecy:

Itthaṃ Māṇḍavya saṃkṣepād uktaṃ cāstraṃ mayottamam |  
vistṛtir Viṣṇucandrādyair bhaviṣyati yuge yuge ||

The framers of the work knew at least that Viṣṇucandra was one of the revisers of the Vasiṣṭha-Siddhānta. Whether Utpala's quotations are from Viṣṇucandra, or from the older edition, is uncertain, but this much is sure that they are not to be found in this would-be Vasiṣṭha-Siddhānta.

The Romaka-Siddhānta is ascribed, both by Brahmagupta and Albīrūnī, to Ćrī-ṣeṇa. Except the quotations given by Utpala, which again are in Anuṣṭubh, and therefore bespeak a certain antiquity, I am not able to give any further detail about it. Whether it is still in existence is extremely doubtful; it must have been scarce, if, indeed, not wholly lost, long ago, for there exists a spurious Romaka-Siddhānta, and it is hardly to be supposed that the experiment of fabricating one would have been deemed safe, if the old genuine work had been known to be extant. A MS. making the pretension of being *the* (or at least *a*) Romaka-Siddhānta, belongs to the I. O. Library in London. It is a purely astrological, not astronomical work, written in a mongrel Sanskrit which defies all description and does not deserve any. Amongst other curious things, curious in their way, it contains a horoscope of Jesus! As it speaks of the kingdom of Baber and mentions, prophetically of course, as it befits an astrologer, the overthrow of the kingdom of Sindh, which was conquered by Akbar in 1572 A. D., it dates from 1600 A. D. or later. The author cannot have been a Hindu, because any Hindu, when learning Sanskrit, is taught in such a way that he may write a very incorrect Sanskrit occasionally, but never the hybrid language of the pseudo Romaka-Siddhānta. From a certain expression, not to dwell longer upon this theme, I guess that the scribbler was a Parsee; he calls namely Kerman Ćrī-Karmāṇa; now, it is hard to conceive, how it could enter one's head to call Kerman the 'blessed', unless one be a Parsee; he must moreover have been an inhabitant of the former kingdom of Sindh.

The Pauliṣa-Siddhānta, although not procurable now-a-days, is much better known than the foregoing, being largely quoted by several astronomers and their commentators. It stood manifestly in high favour as late as the days of Albīrūnī, and was, barring the Sphuṭa-Brahma-Siddhānta, the

only Siddhānta he could procure for himself (Reinaud, p. 334). The name of its author Puliṣa<sup>1</sup> points clearly to a foreigner, a Greek or Roman; Albīrūnī calls him Paules the Greek and gives the name of the Greek's birth-place in a form which seems corrupt. His testimony is, of course, the testimony of the Hindu astronomers at his time, and there is not the slightest reason to doubt its accuracy. Weber has made the suggestion that Puliṣa the Greek may be identical with Paulus Alexandrinus, the author of an astrological work of the title of Eisagoge. In this Eisagoge, so he argues (Ind. Stud. II. 260), there is a passage which agrees «almost literally» with one found in a modern Hindu book on Nativity, the Hāyana-ratna, by a certain Balabhadra, not to be confounded with his much more ancient namesake. Weber's surmise is scarcely admissible; for the passage alluded to will be found in all works on Nativity almost literally the same, because it is a simple enumeration of the mansions and their lords; two lists, if their contents are the same, cannot differ in form, nor can they be said to bear greater resemblance to each other than to other lists containing the same. Besides, there is no indication that Balabhadra has taken this passage from Puliṣa, which must be established before any conclusion can be drawn. The strongest argument, however, against the supposition is the fact that the Pauliṣa-Siddhānta is no work on Nativity, but an astronomical work, in which the original of the passage in Balabhadra could not find place. It may be that, besides the Pauliṣa-Siddhānta, there existed another work of Puliṣa's on Nativity, but nobody has met with any notice of it, and unless Paulus Alexandrinus has written, besides his Eisagoge, a book on astronomy, which again is unknown, we have no right whatever to infer that he and Puliṣa are one and the same, for identity of name is too slender a ground, especially when the name happens to be a common one. On the other hand, that Puliṣa was a Greek, I do not doubt for a moment, notwithstanding that the Pauliṣa-Siddhānta, judging from quotations, and rather numerous ones, is so thoroughly Hinduised that few or no traces of its Greek origin are left. It may be deemed a trace of foreign origin that Puliṣa calls «solar» (saura) time, what otherwise is always called «civil» (sāvana) time, or as Utpala puts and exemplifies it: «what with us is 'civil time' is with Puliṣa-ācārya 'solar time', a solar day being with him the interval from midnight till midnight, or from sunrise till sunrise». We should meet,

<sup>1</sup> In a MS. of the Comm. on Bṛhat-Saṃhitā it has been corrected by some *lepidum caput* into Pulastya; such quasi-corrections are very common, Romaka becomes Romaṣa, or Somaka, and Sphujidhvaja, as Utpala calls Yavaneṣvara, is «translated», in the manner of Bottom, into Ācēidhvaja. I confess that I cannot see what Sphujidhvaja represents. It is Aphrodisius?

perhaps, with a few more traces of Greek influence, if we had the whole work before us, but nobody who is acquainted with the Hindu mind would ever expect a translation. The history of the *Sūrya-Siddhānta* is only one of the examples, how works, more or less held to be inspired, were remodelled and altered to such an extent that the original well-nigh vanished; and why should foreign works be treated otherwise? And in no branch of Sanskrit literature have changes been made so freely as in astronomical works. Not from unworthy motives; on the contrary, the Hindu astronomers were the only class of learned men in their country who had an idea of science being progressive, not stationary or retrogressive. Therefore they thought themselves not only allowed, but called upon, to modify what by observation or otherwise could be proved to be erroneous.

To return to the *Pauliṣa-Siddhānta*, it must have existed, like some of the other *Siddhāntas*, in two editions. All the quotations from it are again in *Āryā*, which to my mind renders it probable that it was not long, say at the utmost 100 years, prior to *Āryabhaṭa* and *Varāha-mihira*. Now it is interesting that *Utpala* quotes a *Mūla-Puliṣa-Siddhānta*, an «original *Puliṣa-Siddhānta*», and that this time the verse is in *Anuṣṭubh*. It is only one verse<sup>1</sup>, but quite enough to prove that even this «original» work had been adapted to the exigencies of Hindu science, for it gives the number of revolutions of the fixed stars during the Four Ages. Here too we must leave it undecided whether *Albīrūnī* had the *Mūla-Puliṣa-Siddhānta* in view, or the recast.

It would be extremely rash to deduce from these scanty details concerning the five first standard works of Hindu astronomical science any inference as to the probable period of their first composition. As an hypothesis, however, serves to direct the attention to a more definite sphere of investigation, we may roughly date the beginning of the *Siddhānta*-period at 250 A. D., about half-way between *Garga* and *Varāha-mihira*.

Among the remaining authorities mentioned in the *Bṛhat-Saṃhitā* there are no more astronomers. *Ārya-Viṣṇugupta* is considered to be the author or publisher of a book on *Nativity*. He is also called *Cāṇakya*, so that the fiery minister of *Candragupta* is meant. That *Viṣṇugupta* cannot in reality have been the author is sufficiently evident, because the method of horos-

<sup>1</sup> It is as follows:

Khakhāṣṭamuni rāmācvinetrāṣṭaṣṭacararāṣṭrayaḥ |  
bhānām caturyugeṇaite parivartāḥ prakīrtitāḥ ||

The number is 1582237800, which diminished by the number of the revolutions of the sun during the same period (4320000) gives 1577917800, being the number of the civil days.

copy is thoroughly Greek, and not older than 300 B. C. At the same time, one ought not to call it a forgery without further proof; its style is not that of a bungler.

Bādarāyaṇa is likewise the professed author or teacher of a Jātaka, and often quoted by Utpala in his commentary on the Bṛhaj-Jātaka. The work is in Āryā and exhibits many Greek words, amongst which are āpoklima and paṇaphara.

Nagnajit composed a work on architecture, sculpture, painting and kindred arts; Viçvakarman inspired a book on architecture; so, it seems, also Maya. — Çrī-Dravyavardhana<sup>1</sup>, a prince of Avanti, evidently an historical person, was celebrated as an author on augury or çākuna. — About the rest I have nothing to offer.

In the Bṛhaj-Jātaka, we find, besides some of those named above, Satya «the truthful», another name of whom, according to Utpala, is Bhadatta, «given by the stars», the latter formed after the analogy of Devadatta, Yajñadatta, etc. Both appellations look as if they were fictitious. His work, although prior to Varāha-mihira's, seems not to have been much older; the metre is Āryā; it seems moreover to have been a genuine Indian production (if any book on Nativity may be called so), for his opinions now and then are contrasted with those of the Greeks. Concerning Jivaçarman, Siddhasena, Devasvāmin, I have found nothing worth mentioning. The writings of the Greeks, «the ancient Greeks», as Utpala qualifies them, in contradistinction to Yavaneçvara Sphujidhvaja, were so rare already in the days of the forementioned commentator, that he had never seen them. It may be questioned whether books in Sanskrit are meant, and not in Greek. Utpala knew from other sources that the «ancient Greeks» did not reckon from the Çāka era, naturally enough, and thinks that Yavaneçvara was the first to use the Çāka. The latter statement seems very problematical, for it would follow that Yavaneçvara preceded Varāha-mihira, of which there is no indication whatever. In the first place, the work of Yavaneçvara, which is extant, bears no internal evidence of being more ancient, quite the reverse. Secondly, if he was prior in time, it is hardly to be explained why an author held so high amongst Hindu astrologers, is never noticed, nor alluded to by Varāha-mihira.

A curious name is Mañittha, whom Weber suspects to be Manetho, the author of the Apotelesmata. I thought for a moment of Manilius, but, after all, Weber's conjecture is decidedly more plausible. Mañittha, *i. e.* the book, being of foreign origin, would seem to be countenanced by the fact

<sup>1</sup> A doubtful v. r. has Çrī-Vardhamānaka.

that in one of his opinions he agrees with the «ancient Greeks», and disagrees with Satya and Varāha-mihira. If I had been able to get the Apotelesmata, I should have compared the quotations from Mañittha. It will be always worth while doing so, although it is not to be expected that the marked and special coincidences will be numerous or conclusive. In the same manner as a few traditions sufficed to enable Hindu astrologers to father the children of their own brains on their holy sages, so, I strongly suspect, they also did with the more renowned of the Greek astrologers. The notion of the productions of a man's mind being his property, a notion carried to such a ridiculous extent in Europe, was unknown to them. Unhappily, the opposite extreme they fell into, is much more pernicious. In Mañittha, as quoted by Utpala, there is an extremely absurd passage, where the author ascribes antiquity to himself! «iti brūmaç ciranta-nāḥ»; that shows the spirit.<sup>1</sup>

The three astronomers Lāṭa-ācārya, Siṃha-ācārya and Āryabhaṭa are mentioned by Varāha-mihira in a passage for the preservation of which we are indebted to Utpala. Although the work from which it is taken is not specified, there can be no doubt, that it is from the treatise Pañcasiddhāntikā, and for an obvious reason. The passage speaks for itself in so far as it shows that it is taken from a gaṇita or astronomical work, and whatever works our author may have written which nobody ever heard of, this much is certain that Utpala knows only one astronomical work, and that the Pañcasiddhāntikā. A part of the passage, published by me *in extenso* at another place<sup>2</sup>, may stand here:

dyugaṇād dinavārāptir dyugaṇo 'pi hi deçakālasambaddhaḥ |  
 Lāṭācāryeṇoktaṃ Yavanapure 'rdhāstage sūrye ||  
 ravyudaye Laṅkāyāṃ Siṃhācāryeṇa dinagaṇo 'bhihitah |  
 Yavanānāṃ niçi daçabhir gatair muhūrtaiçca tadgrahaṇāt ||  
 Laṅkārdharātrasamaye dinapravṛttiṃ jagādacāryabhaṭaḥ |  
 bhūyaḥ sa eva cārṇodayāt pravṛtyāha Laṅkāyāṃ ||

«The day of the week is to be determined from the sum of days; now the sum of days stands in connexion with situation and daytime. Lāṭa-ācārya says that the days are to be reckoned from sunset in the city of the Yavanas. Siṃha-ācārya states the sum of days (to begin) from sunrise at Laṅkā, and, if we adopt this, they must begin, in the country of the Yavanas, at the time that ten muhūrtas of the night are past. Āryabhaṭa

<sup>1</sup> Balabhadra, the younger, in the Hāyana-ratna, quotes a Mañittha who uses Arabic words (see Ind. Stud. II. 251 and 275.) Weber was too cautious, when he only hesitatingly pronounced such a book to be a fabrication.

<sup>2</sup> Journal R. A. Soc. of Great Britain and Ireland, XX, p. 393. [See this Series, I, 1918, p. 48.]

has stated that the days begin at midnight at Laṅkā, but elsewhere he says that the days commence from sunrise at Laṅkā.»<sup>1</sup>

A little further on Varāha-mihira actually quotes a stanza which is taken either from Lāṭa-ācārya or from Siṃha-ācārya, viz.

Madhyāhnaṃ Bhadrāçveṣv astamayaṃ Kuruṣu Ketumālāyām |  
Kurute 'rdharātram udyan Bhāratavarṣe yugapad Arkāḥ ||

«The sun, while rising in India, at the same moment causes midday in the region of the Bhadrāçvas, sunset in that of the Kurus, midnight in Ketumālā.» The next following verse is intended to be a quotation from Āryabhaṭa and really makes part of one of Āryabhaṭa's works, so that the foregoing necessarily must be a quotation, and not Varāha-mihira's own words, but how far he has changed the form, and, as observed before, whether it be from Lāṭa or Siṃha, is uncertain. Albīrūnī who, as we know, ascribes to Lāṭa the Sūrya-siddhānta, informs us that Lāṭa held the view expressed in the verse adduced (Reinaud, p. 341); but that proves nothing, for the same view is held by all astronomers; and in the words only could there be any difference.

It may be observed *en passant*, that, in the opinion of Varāha-mihira, the meridian of Yavana-pura is considered to have a longitude west from the meridian of Laṅkā, of 60 degrees; for ten muhūrtas in the night are said to correspond to sunrise, *i. e.* six o'clock in the morning, at Laṅkā<sup>2</sup>, and, as the night is reckoned from six o'clock in the evening, ten muhūrtas later gives two o'clock after midnight. Rome was supposed to be 90 degrees west from the meridian of Laṅkā, so that the longitude of Yavana-pura is  $\frac{2}{3}$  of that of Rome, and this, however erroneously the absolute longitude is given, suits approximately the situation of Alexandria, which accordingly may be understood by Yavana-pura.<sup>3</sup>

Siṃha-ācārya may, or may not, be the same as Durga-siṃha, mentioned by Colebrooke (Alg. XLIV). I have never lighted upon any other passage where the name occurs.

Far more renowned than Lāṭa and Siṃha is Āryabhaṭa, usually, but

<sup>1</sup> This must be one of the instances of inconsistency for which Āryabhaṭa is criticised by Brahmagupta.

<sup>2</sup> Albīrūnī is at much pains to prove that Laṅkā is not Ceylon. That shows that he had a correct idea about the latitude of Ceylon, but if he had known that even Ptolemy commits the same error in supposing the equator to cut Ceylon, he would not have wondered at the Hindu astronomers committing, or perhaps repeating, the wrong estimation.

<sup>3</sup> So far as the longitude is concerned, Constantinople would answer as well as Alexandria, but I am not aware that any astronomer drew his first meridian over Constantinople, and without that it would not be taken as the point of departure.

erroneously, called Āryabhaṭṭa. The manuscripts in which the name occurs prove nothing; they will in one line write Āryabhaṭa and Āryabhaṭṭa, and would, if we had no other means of arriving at the truth, balance each other. Happily the word occurs in verses, and the metre decides the question at once. The Arabic form Arjabhar would, if necessary, have been sufficient to show that the MSS. giving Āryabhaṭa are right, and wrong in the opposite case, for a single ṭ may become in the mouth of the people ṛ or something like it, but never ṭṭ. Albirūnī writes the name with ṛ, instead of with ṛ, as other Arabs used to do, because being conversant with Sanskrit he gives not the popular or Prākṛit pronunciation, but the approximately more correct one with ṛ, in the same way as he writes the name of Lāṭa with ṛ. It may seem unnecessary to dwell upon a seeming trifle, but error, be it ever so small, ought not to be sanctioned.

Colebrooke was aware that Varāha-mihira must have been acquainted with Āryabhaṭa's writings, from which he concluded that the latter astronomer was prior to the former (see Alg. XLIV), admitting that at the latest he must have lived at the commencement of the 6th century. Colebrooke did not know that Varāha-mihira actually mentions Āryabhaṭa's name, still less that he quotes one verse in full from his works, neither had the great scholar been able to acquire MSS. of Āryabhaṭa's works. Such MSS. are indeed, it would seem, very rare, and in Hindustān proper unheard of; nevertheless they exist, and had it not been for a wrong title, two of the works of Āryabhaṭa would have been recognized as such long ago. The title of a certain MS. in the Berlin Library<sup>1</sup> bears: «Āryabhaṭa-Siddhānta vyākhyāne Bhaṭapradīpe Daṣagītibhāṣyam». Weber misled, as any other would be, by the title, took the whole for a Daṣagīti-bhāṣyam or commentary on the Daṣagīti. Whitney in the Journ. Amer. Or. Soc. 6th Vol., p. 560, sqq. proved that the doctrines in it contained all the peculiar features by which Āryabhaṭa was distinguished, as we know from the many notices about these doctrines to be found in astronomical writings. I have made known<sup>2</sup> that the quotations in Utpala's commentary on the Bṛhat-Saṃhitā occurred in it, and was rather puzzled that Utpala simply treats those quotations as if they were the productions of Āryabhaṭa himself, notwithstanding the work from which they were taken is called a commentary. Neither Professor Whitney nor myself took the simple course of saying that the so-called Daṣagīti-bhāṣyam was no bhāṣyam at all; seeing, we did not see. At last I succeeded in obtaining the Daṣagīti and the Āryabhaṭīyam or

<sup>1</sup> Weber's Catalogue, p. 232.

<sup>2</sup> Journ. R. A. S. of Great Br. and Irel. XX (1868).

Siddhānta<sup>1</sup> and learnt that, barring various readings, it is identical with the MS. of the Berlin Library, so oddly called Daṣagīti-bhāṣyam. The Berlin MS. has only one stanza more, — the concluding stanza, — translated by Whitney thus: «Bhūta-viṣṇu hath thus comprehensively explained — having learned it by the favour of his teacher — the Daṣagīti text-book (Daṣagīti-sūtram), of very obscure meaning, formerly promulgated by Bhaṭṭa.» This stanza combined with the title of the Berlin MS. leads me to surmise that its copyist was ordered to copy only the text of Āryabhaṭa from another MS. containing text and commentary, and that he has blundered in the title and added the concluding stanza, because he thought it to make part of the text, it being in verse, while the commentary was in prose. The Daṣagīti, and no doubt the Siddhānta, were known also to Whish, as he gives the text and translation of the first stanzas of the Daṣagīti. One of his statements that the Āryabhaṭīyam is a treatise on arithmetic and mathematics, and not on astronomy, is wrong, however. Āryabhaṭīyam is very surely a name of the Siddhānta, although it may be that all the works of the author are designated under that name.

Āryabhaṭa's Siddhānta gives us the author's date and his native city. We read at the opening of the work:

Brahma-Ku[ja]-Ḍaḍi-Budha-Bhṛgu-Ravi-Kuja-Guru-Koṇa-bhagaṇān  
namaskṛtya |  
Āryabhaṭas tv iha gadati<sup>2</sup> Kusumapure 'bhyarcya tajjñānam ||

«After prostration to Brahma, the Earth, the Moon, Mercury, Venus, the Sun, Jupiter, Saturn, and the Ecliptic (or the stars), with reverence for the knowledge of Truth, Āryabhaṭa, at Kusumapura, teaches, (viz. the following).»

Āryabhaṭa gives his own date, vs. 12 of the 2nd chapter:

ṣaṣṭyabdānāṃ ṣaṣṭir yadā vyatītās trayaḥ ca yugapādāḥ |  
tryadhikā viṃṣatir abdās tadiha mama janmano 'titāḥ ||

«When three of the four ages were past, and 60 times 60 years, then 23 years from my birth were past», i. e. 3600—3101—23 = 476 A. D. — This date was not unknown to me before, but I hesitated between Bhūta-Viṣṇu and Āryabhaṭa. Quite independently of me Dr. Bhau Daji found out this very date, so that to him belongs the honour of having first made known the year of the birth of one of the greatest among Hindu astronomers.

<sup>1</sup> I must here acknowledge my gratitude to my friend Dr. G. Bühler in Bombay to whose kindness and unremitting zeal I am indebted for these MSS. of Āryabhaṭa and for another MS., about which in the sequel.

<sup>2</sup> There is one short syllable wanting here, most probably we have to read nigadati. In the former half the ja is evidently to be rejected.



The fact that Āryabhaṭa was born 476 A. D. makes it a little doubtful whether Albīrūnī is right in assigning the year 505 A. D. as the date of the *Pañcasiddhāntikā*. The verse actually quoted in the treatise of Varāha-mihira is the following:

Udayo yo Laṅkāyāṃ so 'stamayaḥ Savitur eva Siddhapure |  
madhyāhno Yamakoṭyāṃ Romakaviṣaye 'rdharātraḥ syāt ||

«At the time of the sun's rising at Laṅkā, he is setting in the city of the Blessed (*insulae fortunatae*); it is midday in Yamakoṭi and midnight in the land of the Romans.»<sup>1</sup> It is vs. 13 of Ch. 3 in the *Siddhānta*.

The *Daçaḡīti* contains twelve stanzas, but we have to deduct the invocation and the colophon, so that the remainder corresponds to the name «Ten stanzas». It is a common, if not universal practice, not to take into account the invocation, nor the colophon, although in our MSS. such verses are numbered as if they formed part of the body of the work. To give one out of many instances, the *Sāṅkhyā-Kārikā* is said in the colophon to contain seventy stanzas, but with the addition of matter unconnected with the *Kārikā*, as such, the number of the stanzas is seventy-two.<sup>2</sup>

The *Āryabhaṭa-Siddhānta* or *Āryabhaṭīyam* is a very concise book, for the whole is complete in 111 stanzas in *Āryā* metre. If we deduct from this number the opening and closing stanzas, and also the invocation, placed at the beginning of the 2nd chapter and identical with that of the *Daçaḡīti*, we get 108. This number coincides so exactly with one of the two significations in which the numeral *aṣṭaçaṭam* may be taken, that there can be no hesitation in pronouncing the *Āryāṣṭaçaṭam*, «the hundred and eight stanzas», to be identical with the *Āryabhaṭa-Siddhānta*. Colebrooke never having seen a MS. of it, rendered *Āryāṣṭaçaṭam* by «eight-hundred couplets» (Alg. XXXII), and certainly *aṣṭaçaṭam* may mean 800, but does not necessarily do so. That in this case it has to be taken in the other sense, is now decided by the testimony of the MS. itself.

<sup>1</sup> This very stanza I have met with in Sāyaṇa's commentary on the *Ṛgveda*. I have forgotten exactly where.

<sup>2</sup> Wilson finds it difficult to explain why the *Sāṅkhyā-Kārikā* should be said to contain seventy, instead of sixty-nine verses. The reason is obvious enough; vs. 71 and 72 have nothing whatever to do with *Sāṅkhyā* philosophy; it is wholly fortuitous and indifferent to that philosophy that a certain *Īṣvara-Kṛṣṇa* composed a poem in 70 verses, but the authority for the *Sāṅkhyā* doctrine is to be sure something connected with that doctrine. This explanation is properly speaking superfluous, for it matters not at all whether *Īṣvara-Kṛṣṇa* is right or wrong in deeming vs. 70 essentially different from vs. 71 and 72, he *does* so. I wish only to point out that in doing so he is logical, and that the difficulty is of Wilson's own making; so it could not be expected any commentator would deem it necessary to explain what needs no explanation.

The Āryāṣṭaṭa contains all the leading features of a system the difference of which from the commonly received opinions was known to us from the accounts given of it by many of the Hindu astronomers. Āryabhaṭa's curious system of arithmetical notation is taught in the Daṣagīti, his theory of the earth revolving on its axis in the Siddhānta, and now that we know his date, we know at the same time that a Hindu astronomer had the boldness, as Whitney puts it, to withhold his assent from the commonly received theory. Another remarkable feature of the book is that the lunar mansions or nakṣatras are not taken notice of. The only word which reminds us of their existence is Āṣvayuja, not referring to the nakṣatra, but taken as the name of the first year in the revolution of Jupiter, whence further it may be deduced that Āṣvini was the first in the order of the lunar mansions at the time the work was composed.

As yet only the two forenamed works of Āryabhaṭa have been recovered, but we may reasonably hope that others will turn up in time. Albīrūnī (Mém. sur l'Inde, p. 371) quotes a whole passage from Āryabhaṭa «le Cousoumapourien», which must have made part of a book different from the Daṣagīti and the Āryāṣṭaṭa, it not being found in those two. It has been surmised by Fitz Edward Hall that there must have been two astronomers of the name of Āryabhaṭa, a surmise which want of materials only prevented him from raising to a certainty. By my possessing a copy of an Āryabhaṭakṛta-Mahāsiddhānta or Āryabhaṭākhyo Mahāsiddhānta, I am in a position positively to prove the correctness of Hall's shrewd guess. The Mahāsiddhānta is an astronomical work in 18 Chapters, and more than 600 verses in Āryā and Upagīti in irregular succession. The verses are altogether lame and pithless. The author distinctly states that he has written his work mainly on the principles of the «old» Āryabhaṭa, and the truth of his assertion is born out, partly at least, by his employing the great Āryabhaṭa's peculiar system of arithmetical notation. He informs us further that he had introduced corrections of his own; the necessity of applying such corrections to the old Āryabhaṭa's works being one of the reasons that he, the younger, wrote his book. Another reason, so he adds, was the scarcity of those works. Let us hear himself.

Evam paropakṛtaye svoktyoktam khecarānayanam |

Kiṃcit pūrvāgamasamasamam <sup>1</sup> uktam viprāḥ paṭhantv idaṃ nānye ||

«Thus I have given for the benefit of others, the calculation of the planets on my own authority, it being a little different(?) from ancient authorities. Brahmins, no others, should study it.»

<sup>1</sup> There is something wrong in samasama; I cannot make a verse out of it, for āgamāsamam uktam will not do.

Vṛddhāryabhaṭaproktaṃ Siddhāntādyam mahākālāt |  
pāṭhair gatam ucchedaṃ viṣeṣitaṃ tan mamoktyā ||

«The Siddhānta and other works of the old Āryabhaṭa are in the long course of time worn out by the study of them; they (*i. e.* Siddhāntādyam) have been modified by me on my own authority.»

The author certainly calls himself Āryabhaṭa, but it is so extremely unlikely that two astronomers, one being the professed imitator of the other, should bear the same name, that it is far more natural to think Āryabhaṭa to be only the younger astronomer's *nom de plume*. It is by no means to be inferred that by assuming the name of the celebrated astronomer he intended any fraud; since the adoption of a pseudonym in writing is in India a mark of respect and an intimation that the former bearer of the adopted name is set up as a model. That Āryabhaṭa the younger did not attempt to impose upon others is perfectly clear from the account given about himself. I fear that it would be very difficult to show that he was as clever as he was candid. The whole book is a poor performance. The contents have been known long ago, for it is the work that Bentley pronounced to be the real Āryabhaṭa-Siddhānta, the other works being only fabrications. As Bentley knew no Sanskrit, it is but charitable to try to believe that he had not seen or heard of the passage communicated above. Davis also knew the book, but he must have had a corrupt MS., for he calls it Ārṣa-Siddhānta. So much about the Mahā-Āryabhaṭa-Siddhānta, containing the lucubrations of some astronomer, who wished to imitate Āryabhaṭa of Kusumapura, and followed him at a great distance, both of time and merit.

We owe the knowledge of nearly all the particulars about the predecessors of Varāha-mihira to Bhaṭṭa Utpala. This astronomer who, as we have had occasion to notice, flourished in the middle of the 10th century of our era, seems to have earned his great reputation<sup>1</sup> less by his original compositions than by his commentaries on Varāha-mihira. An original work of his is the Bhaṭṭotpala-Horāçāstra, a very short treatise in 75 stanzas; a MS. of which is in possession of the Berlin Library (see Weber's Catalogue 863). Not having this Horāçāstra at hand, I cannot affirm whether it be identical with a work sometimes quoted by Utpala as his own, and called Khaṇḍa-khādaka; very likely it is the same book under another title. A greater re-

<sup>1</sup> Colebrooke (Alg. p. XLVI) mingles his praise with a little censure, saying that the commentator, «in several places of his commentary names himself Utpala, quibbling with simulated modesty on his appellation, for the word signifies stone.» The taunt is undeserved and rests upon some misconceptions: 1° Utpala means no quibble; 2° Utpala is to be taken as a proper noun, not as an appellative; 3° even if it were an appellative, it would not mean *stone*, but *nymphaea*; Colebrooke confounds it with *upala*; 4° there is no trace of simulation; 5° there is no trace of modesty.

putation has been earned by him in his capacity of commentator. It is not known if he has written a commentary on all the works of Varāha-mihira, but as many of these as have been brought to light are provided with one. Those I have seen myself are the *Samhitāvivṛti* or *Samhitāvṛtti*, the *Bṛhaj-Jātaka-vivṛti*, that on the *Laghu-Jātaka*, and that on the *Yogayātrā*. Besides these, there is extant and frequently met with, a commentary on the *Ṣaṭpañcāṅikā*, a work by Pṛthuyāças, the son of Varāha-mihira.

The merits of Bhaṭṭa Utpala as a commentator are held high, and, methinks, deservedly so. To an unusual knowledge of the astronomical and astrological writings before his time, he adds the acquaintance with some authors in other branches of learning, like Caraka; with a stupendous memory, he combines judgment. Where he knows his deficiency, he tells us so with a candour rarely met with amongst persons of his class. So he admits, for instance, that he is only superficially acquainted with the technicalities of perfumery (*gandhayukti*). With a profound reverence for his author, whom he considers to be an incarnation of the sun, he earnestly endeavours to explain and to elucidate the text, without taking it as a mere pretext for pouring forth his own wisdom. When a passage is ambiguous, he has recourse to the sound method of comparing the words of Varāha-mihira with those passages of more ancient authors whom he thinks him to have immediately imitated. This method has the additional value that thereby precious fragments of authors now utterly forgotten, and perhaps never to be recovered, have been preserved. The commentary on the *Bṛhat-Samhitā* would be well worthy of being separately edited; unhappily, it is rather bulky, containing the substance of somewhat more than twenty-thousand śloka; and a still greater barrier to such an undertaking is offered by the horrible state of all the Codices. In a certain sense, the merely explanatory part will find a substitute in the translation of the text, which is in preparation, and the more valuable portion of the additional matter may be inserted.

The MSS. made use of in preparing this edition of the *Bṛhat-Samhitā* are:

A, a MS. in the Library of Berlin, No. 849 (Chambers 484), text.

B, do. No. 851 (Chambers 291), text.

C denotes the text followed by Utpala, and embodied in his commentary; different MSS. of this work have been consulted, so that C does not mark a particular Codex. In most cases the reading of Utpala can be ascertained with tolerable certainty, because the text, as adduced by him, and the following explanations verify each other. The difference between the different MSS. consists generally in clerical errors. The principal Codex of

C, regularly collated with the MSS. containing only the text, is a MS. of the Benares College Library, written Samvat 1839 (A. D. 1782). A direct or indirect copy, but at all events a copy, is Codex 854 (Chambers 819) in the Berlin Library, written Samvat 1844 (A. D. 1787). Another copy again is a Codex of Fort William, dated Samvat 1878 (A. D. 1821). The Codices of the I. O. in London have been compared only partially. A Codex from Kashmere, which a Kashmere Brahman had the kindness to send for my use, came too late to be compared throughout; its deviations, so far as the text is concerned, are noticed from Chapter LXXVIII. Amongst all the Codices of C, the Benares Codex, and consequently also those of Fort William and Berlin, are the most corrupt, and at the same time the best, because they are least adulterated by half-competent hands, and their errors are only due to the scribes.

For particulars about A, B, C (Berlin Codd.) see Weber's Catalogue.

D, a MS. in the I. O. Library No. 2294, text; date Samvat 1870 (A. D. 1818).

E, do., No. 812, text; incomplete; in Bengali character.

G, do., used only occasionally.

O, do., No. 2219, contain only the three chapters, *Puruṣalakṣaṇam*, *Pañca-Mahāpuruṣa-lakṣaṇam*, *Strīlakṣaṇam*.

N, a MS. of the Benares College Library, text; date Samvat 1691 (A. D. 1634).

S, a MS. of the As. Soc. Bengal, No. 626, text; date Samvat 1857 (A. D. 1800).

Out of these MSS. A and S agree closely with each other, from Chapter XXXI; so do B and D, from Ch. XXVII. N agrees with B, D, from about the middle of Ch. XLVIII till nearly the end of Ch. LXIX, but this part is written by a different hand and on different paper from the rest. E is the most modernized and adulterated, and stands perhaps aloof, although it shows many striking coincidences with S in that part of S where S does not coincide with A; B and D, and partly N, show manifest traces of being influenced by the commentary; A and S show, it would seem, a total independence of C, and may be considered as constituting a class apart, which can scarcely be said of B, D, N, E. The differences of C and A, S are here and there so remarkable that one might think them to exhibit different redactions, perhaps different editions issued by the author. As a general remark, applying to all the MSS. it may be said that all of them are worse than indifferent.

It is no mock modesty that prompts me to say that, having such materials at my disposal, I look upon this first edition of the *Bṛhat-Saṃhitā* as

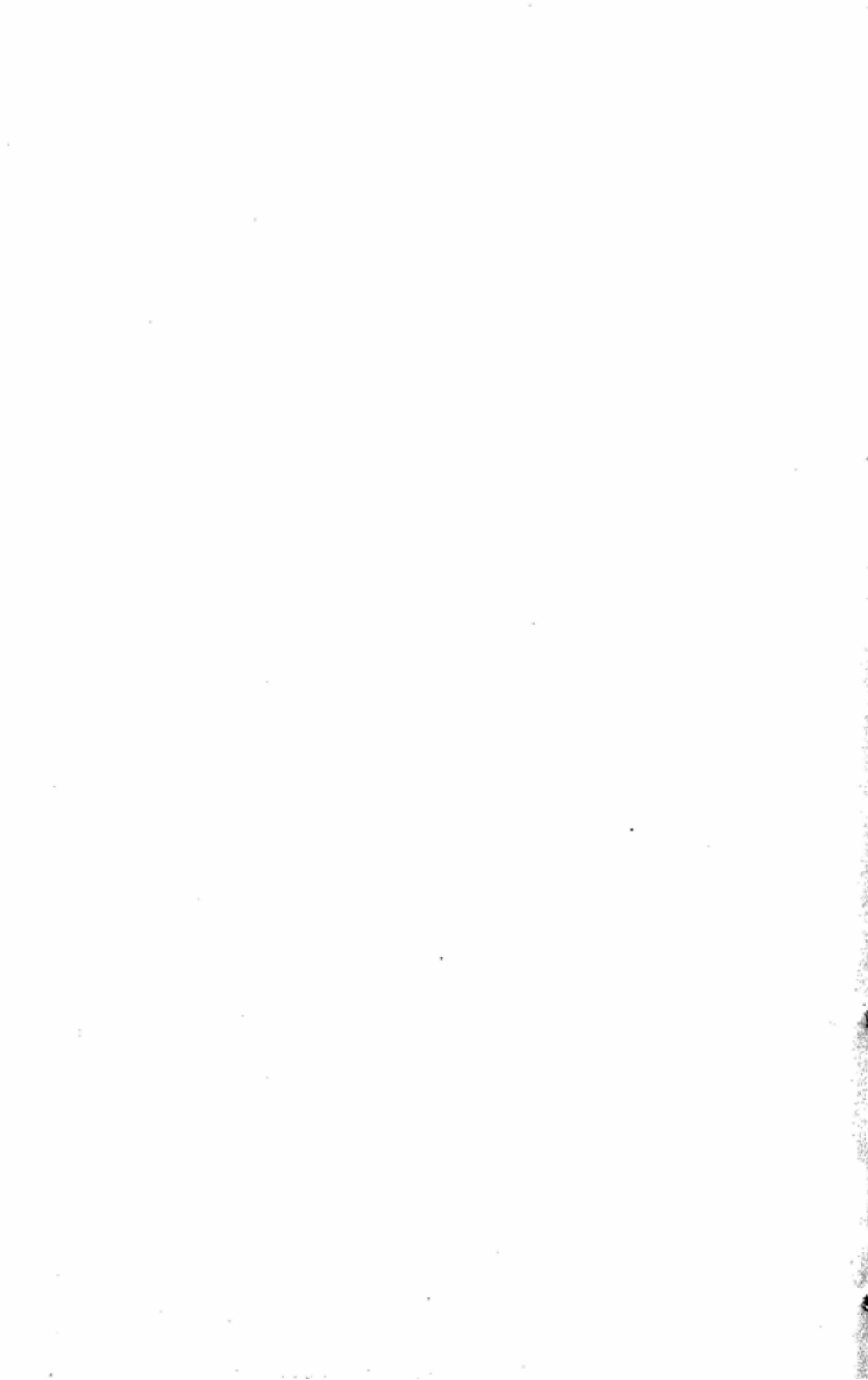
an essay of an edition, rather than an edition which would require but few occasional corrections from future editors. The bad condition of the MSS. is so bewildering, the great number of the subjects treated of is so distracting, the class of works to which the *Saṃhitā* belongs, is so little explored, that, it is hoped, a large allowance will be made for the difficulties I had to cope with. After all, *Varāha-mihira's* work is so interesting that the shortcomings of the editor cannot rob it of its value.

I cannot conclude without offering my sincere thanks to Prof. E. B. Cowell who was not only instrumental in furthering the publishing of the work, but, with his well-known kindness, furnished me with MSS. from Calcutta.

Nor must I omit to say that I owe the first hint of editing *Varāha-mihira* to my honoured friend Prof. A. Weber. If the *Bṛhat-Saṃhitā* proves a useful addition to the store of Sanskrit literature, Sanskrit scholars will, therefore, have to thank him in the first place. Had it not been for his suggestion, it would, perhaps, never have been undertaken, and but for his steadfast encouragement, it would certainly never have been brought to a close.

*Benares, 23rd March, 1865.*

---



Introduction

TO

The Saddharma-puṇḍarīka

OR

The Lotus of the True Law,

translated by H. KERN.

---

The Sacred Books of the East, Vol. XXI.

Oxford, 1884.





The Saddharma-puṇḍarīka is one of the nine Dharmas which are known by the titles of — 1. Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā; 2. Gaṇḍa-vyūha; 3. Da-  
 ṣaḥbūmīcvara; 4. Samādhi-rāja; 5. Laṅkāvatāra; 6. Saddharma-puṇḍarīka;  
 7. Tathāgata-guhyaka; 8. Lalita-vistara; 9. Suvarṇa-prabhāsa.

These nine works, to which divine worship is offered, embrace (to use the words of the first investigator of Nepalese Buddhism) <sup>1</sup> «in the first, an abstract of the philosophy of Buddhism <sup>2</sup>; in the seventh, a treatise on the esoteric doctrines; and in the seven remaining ones, a full illustration of every point of the ordinary doctrine and discipline, taught in the easy and effective way of example and anecdote, interspersed with occasional instances of dogmatic instruction. With the exception of the first, these works are therefore of a narrative kind; but interwoven with much occasional speculative matter.»

As to the form, it would seem that all the Dharmas may rank as narrative works, which, however, does not exclude in some of them a total difference in style of composition and character. The Lalita-vistara e.g. has the movement of a real epic, the Saddharma-puṇḍarīka has not. The latter bears the character of a dramatic performance, an undeveloped mystery play, in which the chief interlocutor, not the only one, is Čākyaṃuni, the Lord. It consists of a series of dialogues, brightened by the magic effects of a would-be supernatural scenery. The phantasmagorical parts of the whole are as clearly intended to impress us with the idea of the might and glory of the Buddha, as his speeches are to set forth his all-surpassing wisdom. Some affinity of its technical arrangement with that of the regular Indian drama is visible in the prologue or Nidāna, where Mañjuśrī at the end prepares the spectators and auditors—both are the same—for the beginning of the grand drama, by telling them that the Lord is about to awake from his mystic slumber and to display his infinite wisdom and power.

In the book itself we find it termed a Sūtra or Sūtrānta of the class called

<sup>1</sup> B. H. Hodgson, *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet* (1874), p. 18; cf. p. 49.

<sup>2</sup> As the Perfect Prajñā is she who has produced all Tathāgatas, the mother of all Bodhisattvas, Pratyekabuddhas, and Disciples (see Cowell and Eggeling, *Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts*, Journal Royal Asiatic Society, New Series, VIII, 1876, p. 3), we must infer that the work is chiefly intended to set forth the principia rerum. It begins with chaos (pradhāna or prajñā); and hence its place at the commencement of the list. We may, perhaps, best designate it as an abstract of mystic-natural or materialistic philosophy.

Mahāvaipulya. In a highly instructive discussion on the peculiar characteristics and comparative age of the different kinds of Sūtras, Burnouf arrives at the conclusion that the Mahāvaipulya Sūtras are posterior to the simple Sūtras in general <sup>1</sup>. As there are two categories of simple Sūtras, 1. those in which the events narrated are placed contemporary with the Buddha, 2. those which refer to persons living a considerable time after his reputed period, e.g. Aṣoka <sup>2</sup>, it follows that the composition of the Mahāvaipulya Sūtras must be held to fall in a later time than the production of even the second category of simple Sūtras. Now in one of the latter, the Aṣoka-Avadāna, we read of Aṣoka using the word dīnāra <sup>3</sup>, which leads us to the conclusion that the said Avadāna was composed, not only after the introduction of dīnāra from the West, in the first century of our era or later, but at a still more modern time, when people had forgotten the foreign origin of the coin in question.

The results arrived at by Burnouf may be right so far as any Mahāvai-pulya Sūtra, as a whole, is concerned; they cannot be applied to all the component parts of such a work. Not to go further than the Saddharma-puṇḍarīka and the Lalita-vistara, it can hardly be questioned that these works contain parts of very different dates, and derived from various sources. The material discrepancies between the version in prose and that in verse are occasionally too great to allow us to suppose them to have been made simultaneously or even by different authors conjointly at work. <sup>4</sup> Further it can be shown that the Mahāvaipulya Sūtras are partially made up of such materials as must be referred to the oldest period of Buddhism. Let me adduce some examples to render more clear what I mean.

If we compare Lalita-vistara (Calc. ed.), p. 513, 13—p. 514, 2, with Mahāvagga (ed. Dr. Oldenberg) I, 5, 2, we perceive that the passages are to a great extent literally identical, and that the variations amount to little more than a *varietas lectionis*.

The passage adduced is in prose; now let us take some stanzas. In Mahāvagga I, 5, 3, the Lord utters the following ṣloka:

kiçcena me adhigataṃ halaṃ dāni pakāsituṃ,  
rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambudho.  
paṭisotaṅgāmi nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ  
rāgarattā na dakkhanti tamokhandhena āvutā.

<sup>1</sup> Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, 1<sup>e</sup> éd. (1844), pp. 102—128.

<sup>2</sup> Burnouf, Introd. p. 218 seq.

<sup>3</sup> Burnouf, Introd. p. 423; cf. p. 431, where Puṣyamitra is made to speak of Dīnāras; Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, p. 245.

<sup>4</sup> See e.g. the foot-note, p. 418.

This does not materially differ from Lalita-vistara, p. 515, 16 seq.:

pratisrotagāmiko mārgo gambhīro durdṛṣṭo mama,  
na taṃ drakṣya(n)ti <sup>1</sup> rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāṣitam.  
anusrotaṃ pravāhyante kāmeṣu patitāḥ prajāḥ;  
kṛccchreṇa me'yaṃ samprāptam(!) alaṃ tasmāt prakāṣitam.

Though there is some difference in the wording and arrangement of the verses, it is of such a kind as to exclude all idea of the compiler of the Lalita-vistara having composed the distichs himself. Even the words ayaṃ dhammo susambudho and nipuṇaṃ of the Pāli text were known to him, as appears from the passage in prose immediately preceding the śloka quoted: gambhīraḥ khalv ayaṃ, Mahābrahman, mayā dharmo 'bhisambuddhaḥ cūkṣmo nipuṇaḥ. What follows, api ca me, Brahman, ime gāthe abhikṣṇaṃ pratibhāsataḥ <sup>2</sup>, is but a slight, not very felicitous modification of what we read in the Mahāvagga I. c.: api 'ssu bhagavantaṃ imā anacchariyā gāthāyo paṭibhaṃsu pubbe assutaṃ pubbā.

Evidently from the same source are the verses in Triṣṭubh uttered by the god Brahma, Mahāvagga I, 5, 7, and those found in Lalita-vistara, p. 517, 3 seq. The former text has:

pāturahosi Magadhesu pubbe  
dhammo asuddho samalehi cintito,  
apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ  
suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ <sup>3</sup>.

The other runs thus:

vādo babhūva samalair vicintito  
dharmo hy <sup>4</sup> aṣuddho Magadheṣu pūrvam;  
amṛtaṃ mune tad vivṛṇīṣva dvāraṃ  
cṛṇvanti <sup>5</sup> dharma vipulaṃ <sup>6</sup> vimalena buddham.

On comparing the two texts we may infer that the Pāli version is purer, that vādo babhūva is a corruption of pādū babhūva or something like it, answering to a Sanskrit prādur babhūva, but we cannot deny that the stanzas have the same origin.

<sup>1</sup> An erroneous Sanskritisation of the present tense dakkhanti.

<sup>2</sup> Obviously an unhappy attempt to Sanskritise a Pāli or Prākṛit patibhaṃsu; it ought to have been pratyabhāsiṣṭām.

<sup>3</sup> The text is corrupt; we have either to read vimalānubuddhaṃ, a Tatpuruṣa compound expressing the same as what the text exhibits, or vimalena buddhaṃ.

<sup>4</sup> Hi is meaningless, and only a clumsy device to satisfy the exigency of Sanskrit phonetic rules, which are not applicable to Prākṛit.

<sup>5</sup> Read cṛṇvantu.

<sup>6</sup> Read dharmaṃ vimalena. Vipula probably owes its origin to a dittography.

In Mahāvagga I, 5, 12, the Lord addresses the god Brahma with the following Triṣṭubh:

apārutā tesam amatassa dvārā  
ye sotavanto, pamuñcantu <sup>1</sup> saddham.  
vihimsasaññī paguṇaṃ na bhāsi  
dhammaṃ paṇītaṃ manujesu, Brahma; iti.

Then in prose: Atha kho Brahmā Sahampati katāvakaṃ kho 'mhi bhagavatā dhammadesanāyā 'ti bhagavantam abhivādetvā padakkhiṇaṃ katvā tatth' ev' antaradhāyi.

The parallel passage in Lalita-vistara, p. 520, 19 seq., has:

apāvṛtās teṣāṃ <sup>2</sup> amṛtasya dvārā  
Brahmann iti <sup>3</sup> satataṃ ye crotavantaḥ,  
praviṇṇanti cṛaddhā na viheṭhasaññā  
cṛṇvanti dharmaṃ Magadheṣu sattvāḥ.

Atha khalu Sikhī Mahābrahmā Tathāgatasyādhivāsanaṃ veditvā tuṣṭa udagra āttamanā pramuditāḥ pritisaumanasyajātas Tathāgatasya pādaḥ cīrasābhivanditvā tatraivāntaradhāt.

At the meeting of the Ājīvaka monk Upaka and the Buddha, the latter is represented as having pronounced the following śloka (Mahāvagga I, 6, 8 and 9):

na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati,  
sadevakasmiṃ lokasmiṃ n' atthi me paṭipuggalo.  
ahaṃ hi arahā loke, ahaṃ satthā anuttaro,  
eko 'mhi sammāsambuddho, sītibhūto 'smi nibbuto.  
mādisā ve jinā honti ye pattā āsavakkhayaṃ,  
jitā me pāpakā dhammā tasmāham Upaka <sup>4</sup> jino.

Materially the same śloka, albeit in somewhat different arrangement, occur Lalita-vistara, p. 526, 22 seq., as being spoken at the same meeting:

ācāryo na hi me kaṇṇit, sadṛṇo me na vidyate,  
eko 'ham asmi sambuddhaḥ, cītibhūto nirāsravaḥ.  
aham evāhaṃ <sup>5</sup> loke cāstā hy aham anuttaraḥ,

<sup>1</sup> I do not understand this pamuñcantu, i. e. let them cast off, loose or emit. Perhaps we have to read payuñjantu, let them practise.

<sup>2</sup> Read teṣāṃ, if not tesam, because a contraction of am and a following vowel into one syllable is as common as one of ām is unheard of.

<sup>3</sup> These words do not suit the metre, and have undoubtedly been transposed from their original place, which they have kept in the Pāli text.

<sup>4</sup> Rather Upakā, a common Prakṛit form of the vocative case. See Sukhāvatī-vyūha, p. xi, in Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol. i, part ii.

<sup>5</sup> Read aham evārahaṃ (Sanskrit arhan).

sadevāsuraṅgandharve nāsti me pratipudgalaḥ.<sup>1</sup>  
 Jinā hi mādr̥cā jñeyā ye prāptā āsraṇakṣayaṃ,  
 jītā me pāpakā dharmās tenopa(ka) Jino [hy] aham.

The following verses, taken from Mahāvagga and Lalita-vistara l. c., have likewise the same origin, notwithstanding some variations:

dhammacakkaṃ pavattetaṃ gacchāmi Kāsināṃ puraṃ,  
 andhabhūtasmi lokasmiṃ āhañhi amatadudrabhiṃ.

Compare:

Vārāṇasīṃ gamiṣyāmi gatvā vai Kāṇikāṃ purīṃ,  
 andhabhūtasya lokasya kartāsmi asadr̥cīṃ<sup>2</sup> prabhāṃ.  
 Vārāṇasīṃ gamiṣyāmi gatvā vai Kāṇikāṃ purīṃ,  
 cābdahīnasya lokasya tāḍayiṣye<sup>3</sup> mṛtadundubhiṃ.  
 Vārāṇasīṃ gamiṣyāmi gatvā vai Kāṇikāṃ purīṃ,  
 dharmacakkaṃ pravartīṣye lokeṣv aprativartitaṃ.

An important passage on the divine sight of the Buddha in Lalita-vistara, p. 439 seq., almost literally occurs in the Sāmaññaphala-Sutta, as has been pointed out by Burnouf.<sup>4</sup>

These few examples I have chosen will suffice to prove that the material of a Mahāvaiṣya Sūtra is partly as old as that of any other sacred book of the Buddhists. The language of the prose part of those Sūtras does not differ from that used in the simple Sūtras of the Northern canon. Should the Sanskrit text prove to be younger than the Pāli text, then we may say that we do not possess the Northern tradition in its original shape. That result, however, affords no criterion for the distinction between the simple Sūtras and the Mahāvaiṣya Sūtras, for both are written in the very same Sanskrit, if we except the Gāthās.

It would lead me too far, were I to enter into the heart of the question which of the three idioms, Sanskrit, Pāli, and the so-called Gāthā dialect, was the oldest scriptural language of the Buddhists, and I will therefore confine myself to a few remarks. In the first place it will be granted that the same person cannot have uttered any speech or stanza in two languages at the same time, and, further, that he is not likely to have spoken Sanskrit, when expressing himself in prose, and to have had recourse to a mere dialect, when speaking in poetry. One need not suppose that the common and every-day language of the god Brahma and the Buddha was Pāli or

<sup>1</sup> The Calo. ed. has wrongly \*dharvo and \*puṅgalaḥ.

<sup>2</sup> The reading aham asadr̥cīṃ of the Calo. ed. is clearly a corrupt reading.

<sup>3</sup> This word, which spoils the metre, has manifestly replaced an older expression, not unlikely āhañhi, or a similar form of the future tense of āhan (Sansk. āhaniṣye).

<sup>4</sup> Lotus de la bonne Loi (1852), p. 864.

Prākṛit, in order to call it an absurdity that those persons would have spoken prose in Sanskrit and poetry in the Gāthā dialect, such as we find in some passages already quoted and in many others. Nor is it absurd, even if we do not believe that Pāli is the original language of scripture, to contend that the Sanskrit text of the canonical works is at any rate a translation from some dialect. If the Sanskrit text of the Northern Sūtras, in general, were the original one, it would be impossible to account for occasional mistranslations and for the fact that the most palpable dialect forms have been left untouched, whenever the passage by being Sanskritised would have been spoilt. A striking instance is afforded in *Lalita-vistara*, p. 145. There we read the pronouncing of the letter ṭha of the Indian alphabet is to be brought in connection with the word ṭhapanīyapraṇa, i.e. a question that should be avoided, set aside, Pāli ṭhapanīyapañho. Here the context absolutely opposed itself to the Pāli or Prākṛit ṭhapanīya being rendered by the Sanskrit sthāpanīya, because the initial syllable of this form could not be made to agree with the letter ṭha. On the same page of the *Lalita-vistara* we also meet with a word airapatha<sup>1</sup>, the initial syllable of which must needs harmonise with the diphthong ai, so that airapatha did not admit of being Sanskritised into āryapatha. From the occurrence of this airapatha I infer that the original text was composed in some kind of Prākṛit, and not in regular Pāli, because the latter has lost both the primary and secondary diphthong ai, though it may be asked whether forms such as kayira (Sansk. kārya), payirupāsati (Sansk. paryupāsati), and the like are anything else but instances of inaccurate spelling.<sup>2</sup> This much is certain that thaira occurs in the inscriptions of Aśoka, and in these the diphthong cannot but have the value of a short *a* followed by *i*.

If we eliminate the Sanskrit, there remain two dialects, Pāli and the Gāthā idiom. Which of the two can lay claim to being the original language of the Buddhist scriptures or is the nearest approach to it? Pāli is intelligible in its phonetics, the Gāthās are not. Under ordinary circumstances the comparatively greater regularity of Pāli would tend to favour its claims; the case before us is, however, so peculiar that it is not safe to draw inferences from the state in which the Gāthās have come to us. It seems to me that

<sup>1</sup> Written āirapatha, for the Vṛddhi vowel denotes the sound of āi in Sanskrit, at least originally; from the same diphthong being used in the Aśoka edicts in thaira (Sansk. sthāvira), we must infer that the diphthong was, in the then Prākṛit, sounded ai, not āi.

<sup>2</sup> That is, kayira was probably pronounced kāira, which cannot be *exactly* expressed by kaira, because those who were acquainted with the rules of Sanskrit grammar would pronounce this and similar words with the sound of āi.

the verses in the Northern books in general, as well as the prose of the Ma-hāvastu<sup>1</sup>, have been Sanskritised to a large extent, so that they ought to be restored, as much as possible, to a more primitive form, before a comparison with Pāli can lead to satisfactory results. When we come across such words as heṣṭhād (Sansk. adhastād), guṇebhiḥ, &c., we easily perceive that these forms are more primitive than Pāli heṭṭhā, guṇehi; but what warrant have we of such forms being really in use at the time when the Gāthās were composed, if we observe that in a verse, Lalita-vistara 53, the syllable bhiḥ is reckoned as a short one in the words guṇebhiḥ pratipūrṇa? In short, in their present state the Gāthās afford no conclusive evidence that the language in which they were composed is older than Pāli.

Whatever may have been the phonetic aspect of the oldest standard dialect of the Buddhists, its vocabulary is unmistakably closely related to that of the Ṣaṭapatha-brāhmaṇa. The coincidences are so striking that the interval separating the younger parts of the Ṣaṭapatha and the beginnings of Buddhist literature can hardly be supposed to have been very great. Among those coincidences I cite sarvāvat, a word which as yet has not been discovered in the whole range of Sanskrit literature except Ṣatap. XIV, 7, 1, 10, and in Northern Buddhist writings, as well as in Pāli (sab-bāvā). The ἄπαξ λεγόμενοι ekoti, Ṣatap. XII, 2, 2, 4, recurs in ekoti-bhāva, Lalita-vistara, p. 147, 8<sup>2</sup>; p. 439, 6; Pāli ekodi-bhāva.<sup>3</sup> The expression samīrita in the sense of 'equipped, furnished with' occurs in Ṣatapatha thrice<sup>4</sup>, in Atharva-veda once, in Saddharma-puṇḍarika several times, e.g. in paṭṭaghaṇṭāsamīrita, chap. xxii. We may add the Prākṛitism iñj in samīñjayati, Brhad-āraṇyaka VI, 4, 23, the usual form in Buddhist works in Sanskrit, Gāthā dialect, and Pāli; further maṅku, Ṣatap. V, 5, 4, 11; maṇḍa in the compound naumaṇḍa, Ṣatap. II. 3, 3, 15; cf. bodhi-maṇḍa. An archaic trait in the stanzas is the expletive use of the particle *u*, e.g. in teno, yeno, tasyo, adyo, for tena, yena, tasya, adya. Both in prose and poetry<sup>5</sup> we meet with *no*, sometimes in the sense of Sansk. *no*, which etymologically of course is identical with it, at

<sup>1</sup> The able editor of this work, M. Senart, makes the following remarks on its language (p. xii): «Nous sommes ici en présence d'une langue irrégulière et instable, mélange singulier de formes diverses d'âge et d'origine.»

<sup>2</sup> Ekābhibhāva of the Calc. text is a clerical blunder.

<sup>3</sup> See Childers' Pāli Dict. p. 184, where the Thero Subhūti's etymology *eko udeti* proves that he does not know the origin of the word; nor is it likely that the writer of the Pāli passage cited by Childers knew more, for had he recognised the word, he would have written *ekoti*, because a Prākṛit *ā* between two vowels, if answering to a Sanskrit *t*, usually requires a *t* in Pāli.

<sup>4</sup> III, 5, 1, 81; VIII, 2, 6; XIV, 1, 8, 81.

<sup>5</sup> Also in the inscriptions of Aśoka.



other times in that of Sansk. na. An analogous case is Sansk. a<sup>tho</sup>, almost imperceptibly differing from a<sup>tha</sup>. Perhaps the most curious of similar forms in the Gāthās is co, in meaning exactly coinciding with ca; this co I take to be the older form of the Māgadhī cu in the Aṣoka edicts.

From the occurrence of peculiar old words and forms we may draw inferences as to the age of certain compositions in ordinary cases; but it is not safe to apply the same test, if there is sufficient reason to suppose that the work, the date of which we wish to determine, has been carefully moulded upon time-honoured models. In such a case new words prove a good deal<sup>1</sup>, old ones next to nothing. Therefore it would be an abuse of the argument *ex silentio* to infer from the total absence of such new words in our Saddharma-puṇḍarīka that the bulk of the Sūtra must date from the earlier period of Buddhism.

I had already occasion to notice that the two versions, the prose and the metrical one, in our Sūtra show here and there material discrepancies. The question arises to which of the two we must award the palm of priority. Repeatedly, both in prose and poetry, the Sūtra is spoken of as consisting of stanzas; e. g. chap. vii, st. 82; chapters x and xxii in the prose portion, several times. As the term of stanza (gāthā), for aught I know, is never used to denote a certain number of syllables, there is a strong presumption that the ancient text consisted of verses, with an admixture of short prose passages serving as introduction or to connect the more solemn poetical pieces. The idea to expand such passages into a regular prose version would especially recommend itself at a period when the poetical dialect began to become obsolete and obscure. Without being a formal commentary, the prose version would yet tend to elucidate the older holy text.

It will not be objected that, because not all chapters in the Saddharma-puṇḍarīka have a poetical version added, the original cannot have been a poem. For the chapters containing but one version, viz. xxi, xxii, xxiii, xxv, and xxvi, show decided traces of being later additions; and as to the final chapter, it may be held to be a moderate amplification of a short prose epilogue.

In contending that the original text of our Sūtra was probably, in the main, a work in metrical form, I do not mean to say that the poetical version in *all* the chapters must be considered to be prior to the prose.<sup>2</sup> The Gāthās of the Saddharma-puṇḍarīka are nowhere very brilliant, but in some

<sup>1</sup> As e. g. the word dīnāra in the Aṣoka Avadāna; the passage on the Greeks Yonās, in Assalāyana Sutta (ed. Pischel), p. 10; cf. the editor's remark, p. 6; the word karama for kalama, calamus to write with, in Kāraṇḍa-vyūha (Calc. ed.), p. 69.

<sup>2</sup> Isolated stanzas, as in chapters xxii, xxv, and elsewhere, are wholly left out of question.

chapters they are so excessively clumsy and mechanically put together that involuntarily we are led to the assumption of their having been made by persons to whom the old dialect was no longer familiar. The stanzas, e. g. in chapters xi and xiv, are abominable in form, and unusually silly; those in chap. xxiv are a pattern of mechanical verse-making, and give the impression as if they were intended rather to stultify than to edify the credulous reader. Now it is a curious fact that in a Chinese preface to the translation of our Sūtra by Jñānagupta and Dharmagupta, A. D. 601, <sup>1</sup> we meet with the following notice: «The omission of the Gāthās in No. 134, chaps. 12 and 25 <sup>2</sup>, have since been filled in by some wise men, whose example I wish to follow.» <sup>3</sup>

Here we have a direct proof that the Gāthās of some chapters have been added in later times. Had we similar notices concerning all the chapters in which the Gāthās are of a comparatively modern date, and could we prove that the prose of such chapters belongs to a later period, then the supposition of the ancient text of the Saddharma-puṇḍarīka having been in the main a metrical one would seem to lose in strength. For, reasoning by analogy, one might say that just as some later chapters have notoriously been enriched with a metrical version in later times, so the ancient parts also will have gradually received their Gāthās. Still the fact remains that those chapters in which the metrical portion is wanting clearly belong to a later period, so that it is questionable whether their case is entirely analogous to that of the more ancient part of the whole work. At present we are far from the ultimate end which critical research has to reach; we are not able to assign to each part of our Sūtra its proper place in the development of Buddhist literature. We may feel that compositions from different times have been collected into a not very harmonious whole; we may even be able to prove that some passages are as decidedly ancient as others are modern, but any attempt to analyse the compound and lay bare its component parts would seem to be premature. Under these circumstances the inquiry after the date of the work resolves itself into the question at what time the book received its present shape.

There exist, as it is well known, various Chinese translations of the Saddharma-puṇḍarīka, or parts of it, the dates of which are well ascertained.

<sup>1</sup> Catalogue of the Tripiṭaka (Oxford, 1889), by Bunyiu Nanjio; Sūtra Piṭaka, col. 45.

<sup>2</sup> In the English translation chapters xi and xxiv.

<sup>3</sup> Another notice in the above-mentioned Catalogue, col. 44, runs thus: «The portion of prose» (of chap. xxiv) «was translated by Kumārajīva, of the latter Tsin dynasty, A. D. 384—417; and that of Gāthās by Jñānagupta, of the Northern Chen dynasty, A. D. 557—589.» So it seems that the Gāthās have been added, and, not unlikely, been composed, between 417 and 557 A. D.

The above-mentioned Catalogue by Mr. Bunyiu Nanjio affords some valuable information about the subject, from which I borrow the following particulars: <sup>1</sup>

The oldest Chinese translation, known by the title of *Chang-fa-hva-ching*, is from Chu Fa-hu (*Dharmarakṣa*), of the Western Tsin dynasty, A. D. 265—316; in 28 chapters. <sup>2</sup>

Equally old is an incomplete translation entitled *Sa-than-fan-tho-li-ching*, of an unknown author.

Next in time comes the *Miao-fa-lien-hva-ching*, by Kumārajīva, of the latter Tsin dynasty, A. D. 384—417. <sup>3</sup> It agrees with the Tibetan version, and contains 28 chapters. Of one chapter (xxiv in the Nepalese MSS. and the English translation) Kumārajīva translated the prose only; the *Gāthās* were rendered by Jñānagupta, of the Northern Cheu dynasty, A. D. 557—589.

The last translation in order of time, entitled *Thien-phin-miao-fa-lien-hva-ching*, is from Jñānagupta and Dharmagupta, A. D. 601, of the Sui dynasty, A. D. 589—618; in 27 chapters.

We see that the older translations — and, consequently, their originals — counted one chapter more than our MSS. The difference, however, does not affect the contents of the whole, because the matter divided over chapters 11 and 12 of the older translations is contained in chap. xi of our texts and the latest Chinese version. The order of the chapters is the same in all the texts, both original and translated, up to chap. xx (= 21 older division); the discrepancies first begin at chap. xxi, on *Dhāraṇīs*. The sub-joined comparative table, to begin with the chapter on *Dhāraṇīs*, exhibits the order of the last seven chapters in the various texts. The first column refers to the Nepalese MSS. and the Chinese translation by Jñānagupta and Dharmagupta; the second to the oldest Chinese translation; the third to that of Kumārajīva.

1	.	.	.	.	4	.	.	.	.	5
2	.	.	.	.	1	.	.	.	.	2
3	.	.	.	.	2	.	.	.	.	3
4	.	.	.	.	3	.	.	.	.	4
5	.	.	.	.	5	.	.	.	.	6
6	.	.	.	.	6	.	.	.	.	7
7	.	.	.	.	7	.	.	.	.	1

A glance at this table will suffice to convince us that chapters xxi—xxvi

<sup>1</sup> *Sūtra Piṭaka*, col. 44 seqq.

<sup>2</sup> In S. Beal, *The Buddhist Tripitaka* (1876), p. 14, the name of the author Chu-fa-hu is identified with Dharmagupta.

<sup>3</sup> Cf. Beal, *Buddhist Tripitaka*, p. 15.

(1—6) are of later growth, if we bear in mind that the order of the chapters down to the Dhāraṇī is the same in all sources. This result is quite in harmony with what we would have guessed upon internal grounds. The last chapter, entitled Dharmaparyāya, must, from its very nature, have been the close, the epilogue of the whole. In the Chinese translation of Kumārajīva it occurs, as the table shows, immediately after chap. xx, by itself a clear indication that xxi-xxvi are later additions. It is somewhat strange that in the older translation of Chu Fa-hu the Dharmaparyāya has already taken its place after the additional matter, but this may be explained on the supposition that Kumārajīva, though living in a later time, made use of ancient manuscripts.<sup>1</sup> However that may be, I think that the following facts may be held to be established, both from internal and external evidence: 1. The more ancient text of the Saddharma-puṇḍarīka contained 21 chapters and an epilogue, i. e. the matter of chaps. i-xx and of chap. xxvii; 2. The later additions, excepting probably some verses, had been connected with the work, in the way of Pariṣiṣṭas or Addenda, about 250 A. D. or earlier. As the book, along with the Pariṣiṣṭas, already existed some time before 250 A. D., we may safely conclude that the more ancient text in 21 chapters, the epilogue included, dates some centuries earlier. Greater precision is for the present impossible.

We know that a commentary on the Saddharma-puṇḍarīka was composed by Vasubandhu.<sup>2</sup> The date of that work, not yet recovered, it seems, must fall between 550 and 600 A. D., or at least not much earlier, for Vasubandhu's pupil Guṇaprabha became the Guru of the famous Āṣṭī-Harṣa, alias Āṣṭīditya, king of Kanauj, the friend of Hiuen Tshang.<sup>3</sup> The latter often mentions Vasubandhu and some of that great doctor's writings, as well as Guṇaprabha.<sup>4</sup> As both worthies at the time of Hiuen Tshang's visiting India had already departed this life, and Vasubandhu must have been at least one generation older than Guṇaprabha, we cannot be far amiss in assigning to Vasubandhu's commentary the date above specified.

It appears from the above-mentioned preface to the Chinese translation

<sup>1</sup> The preface to the Chinese translation of Jñānagupta and Dharmagupta says: «The translations of Chu Fa-hu and Kumārajīva are most probably made from two different texts.»

<sup>2</sup> Vassiljev, *Buddhismus* (1860), p. 222. This was written before the publication of my Cambridge Lectures, «India, what can it teach us?» and affords valuable, because independent, confirmation of the chronological system contained in Note G, «Renaissance of Sanskrit Literature», pp. 281—366. — The Editor, F. M. M.

<sup>3</sup> Vassiljev, *Buddhismus*, p. 78; cf. pp. 64 and 219; Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus* (transl. Schiefner, 1869), p. 126.

<sup>4</sup> See especially *Histoire de la vie de Hiouen Tshang* (1853), pp. 83, 93, 97, 114; 106.

of A. D. 601, that the text-differences in the MSS. current in those days were more important than such as we observe in the Nepalese MSS. from 1000 A. D. downward, with which the Tibetan closely agree. The Chinese preface is so interesting that it is worth while to copy a passage from it as quoted in the Catalogue of the Tripiṭaka: <sup>1</sup>

«The translations of Chu Fa-hu, No. 138, and Kumārajīva, No. 134, are most probably made from two different texts. In the repository of the Canon, I (the author of the preface) have seen two texts (or copies of the text, of the Saddharma-puṇḍarīka); one is written on the palm leaves, and the other in the letters of Kwei-tsz', or Kharacar, Kumārajīva's maternal country. The former text exactly agrees with No. 138, and the latter with No. 134. No. 138 omits only the Gāthās of the Samantamukha-parivarta, chap. 24. But No. 134 omits half of the Ōṣadhiparivarta, chap. 5, the beginning of the Pañcabhikṣuṇatavyākaraṇa-parivarta, chap. 8, and that of the Saddharmabhāṇaka-parivarta, chap. 10, and the Gāthās of the Devadatta-parivarta, chap. 12 <sup>2</sup>, and those of the Samantamukha-parivarta, chap. 25. Moreover, No. 134 puts the Dharmaparyāya-parivarta (the last chapter of the Sūtra) before the Bhaiṣajyarāja-parivarta, chap. 23. Nos. 138 and 134 both place the Dhāraṇī-parivarta next to the Samantamukha-parivarta, chaps. 24 and 25 respectively. Beside these, there are minor differences between the text and translation. The omission of the Gāthās in No. 134, chaps. 12 and 25, have since been filled in by some wise men, whose example I wish to follow. In the first year of the Zan-sheu period, A. D. 601, I, together with Jñānagupta and Dharmagupta, have examined the palm-leaf text, at the request of a Āramaṇa, Āhān-hhiñ, and found that the beginning of two chapters, 8th and 10th, are also wanting in the text (though No. 138 contains them). Nevertheless we have increased a half of the 5th chapter, and put the 12th chapter into the 11th, and restored the Dhāraṇī-parivarta and Dharmaparyāya-parivarta to their proper order, as chaps. 21 and 27. There are also some words and passages which have been altered (while the greater part of No. 134 is retained). The reader is requested not to have any suspicion about these differences.»

According to the opinion of an eminent Chinese scholar, the late Stanislas Julien, the translation of Kumārajīva widely differs from Burnouf's. He gives utterance to that opinion in a letter dated June 12, 1866, and addressed to Professor Max Müller, to whose obliging kindness it is due that I am able to publish a specimen of Kumārajīva's version rendered into French by Stanislas Julien. The fragment answers to the stanzas 1-22 of chap. iii.

<sup>1</sup> Sūtra Piṭaka, col. 45.

<sup>2</sup> In the Nepalese MSS. and the European translations the latter part of chap. xi.

On comparing the fragment with the corresponding passages in Burnouf's French translation and the English version in this volume, the reader cannot fail to perceive that the discrepancies between the two European versions are fewer and of less consequence than between each of them and Kumārajīva's work. It is hardly to be supposed that the text used by Kumārajīva can have differed so much from ours, and it seems far more probable that he has taken the liberty, for clearness sake, to modify the construction of the verses, a literal rendering whereof, it must be owned, is impossible in any language. It is a pity that Stanislas Julien has chosen for his specimen a fragment exclusively consisting of Gāthās. A page in prose would have been far more useful as a test of the accuracy of the Chinese version.

Proceeding to treat of the contents of our Sūtra, I begin by quoting the passage where Burnouf, in his usual masterly way, describes the general character of the book and the prominent features of the central figure in it. The illustrious French scholar writes: <sup>1</sup>

«Là, comme dans les Sūtras simples, c'est Çākya qui est le plus important, le premier des êtres; et quoique l'imagination du compilateur l'ait doué de toutes les perfections de science et de vertu admises chez les Budhistes; quoique Çākya revête déjà un caractère mythologique, quand il déclare qu'il y a longtemps qu'il remplit les devoirs d'un Buddha, et qu'il doit les remplir longtemps encore, malgré sa mort prochaine, laquelle ne détruit pas son éternité; quoiqu'enfin on le représente créant de son corps des Buddhas qui sont comme les images et les reproductions idéales de sa personne mortelle, nulle part Çākyamuni n'est nommé Dieu; nulle part il ne reçoit le titre d'Ādibuddha.»

To this I have nothing to object, only something to add. It is perfectly true that Çākya does not receive the simple title of Deva; why? Because that title is far too poor for so exalted a personage who is the Devātideva, the paramount god of gods. So he is called in the Lotus, chap. vii, st. 31 <sup>2</sup>, and innumerable times in the whole range of Buddhist literature, both in Pāli and Sanskrit. <sup>3</sup> It is further undeniable that the title of Ādibuddha does not occur in the Lotus, but it is intimated that Çākya is identical with Ādibuddha in the words: «From the very beginning (ādita eva) have I roused, brought to maturity, fully developed them (the innumerable Bodhisattvas) to be fit for their Bodhisattva position.» <sup>4</sup> It is only by accommodation that

<sup>1</sup> Introduction, p. 119.

<sup>2</sup> Burnouf's rendering is «Déva supérieur aux Dévas».

<sup>3</sup> Less frequent than devātideva is the synonymous devādhideva, e.g. Lalitavistara, p. 181; essentially the same is the term sarvadevottama, the highest of all gods, ib. p. 144.

<sup>4</sup> See chap. xiv, p. 295.

he is called Ādibuddha, he properly being anādi, i. e. existing from eternity, having no beginning. The Buddha most solemnly declares (chap. xv) that he reached Bodhi an immense time ago, not as people fancy, first at Gayā. From the whole manner in which Čākya speaks of his existence in former times, it is perfectly clear that the author wished to convey the meaning that the Lord had existed from eternity, or, what comes to the same, from the very beginning, from time immemorial, & c.

Čākya has not only lived an infinite number of Æons in the past, he is to live for ever. Common people fancy that he enters Nirvāṇa, but in reality he only makes a show of Nirvāṇa out of regard for the weakness of men. He, the Father of the world <sup>1</sup>, the Self-born One, the Chief and Saviour <sup>2</sup> of creatures, produces a semblance of Nirvāṇa, whenever he sees them given to error and folly. <sup>3</sup> In reality his being is not subject to complete Nirvāṇa; it is only by a skilful device that he makes a show of it; and repeatedly he appears in the world of the living, though his real abode is on the summit of the Gṛdhrakūṭa. <sup>4</sup> All this is, in other words, the teaching of Nārāyaṇa in Bhagavad-gītā IV, 6 seqq.:

Ajo 'pi sann avyayātmā bhūtānāṃ iṣvaro 'pi san,  
prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya sambhavāmy ātmamāyayā.  
yadā-yadā hi dharmasya glānir bhavati, Bhārata,  
abhyutthānam adharmasya tadātmānaṃ sṛjāmy aham.  
paritrāṇāya sādḥūnāṃ vinācāya ca duṣkṛtām,  
dharmaśamsthāpanārthāya sambhavāmi yuge-yuge.

The Buddha is anthropomorphic, of course; what god is not? The Lotus, far from giving prominence to the unavoidable human traits, endeavours as much as possible to represent the Lord and his audience as superhuman beings. In chap. xiv there is a great pause, as in a drama, of no less than fifty intermediate kalpas, during which Čākyaṃuni and all his hearers keep silence. <sup>5</sup> A second pause of 1000, or according to a various reading, 100.000

<sup>1</sup> Cf. Kṛṣṇa declaring of himself in Bhagavad-gītā IX, 17: *Pitāhaṃ jagato mātā dhātā pitāmahaḥ*. Cf. XI, 48. The significant title of *Pitāmaha* is given to Buddha in an inscription found at Dooriya (Bithā); Cunningham, *Archæol. Survey*, vol. iii, pl. xviii; cf. p. 48.

<sup>2</sup> Like Nārāyaṇa in Bhagavad-gītā XII, 7: *Teṣāṃ ahaṃ samuddhartā mṛtyu-saṃsārasāgarāt*.

<sup>3</sup> Chap. xv, st. 21.

<sup>4</sup> Chap. xv, st. 6, 10.

<sup>5</sup> One intermediate kalpa is, in the system, equal to 8 yugas. As 4 yugas number 4,320,000 years, it follows that the pause lasted 432 millions of years. Esoterically, kalpa has certainly denoted a short interval of time, but even if we take the intermediate kalpa to mean, in reality, a lapse of time equal to a few hours, the pause would not refer to an historical event.

years is held in chap. xx. Now it is difficult to conceive that any author, wilfully and ostentatiously, would mention such traits if he wished to impress the reader with the notion that the narrative refers to human beings.

It will not be necessary to multiply examples. There is, to my comprehension, not the slightest doubt that the Saddharma-puṇḍarīka intends to represent Čākya as the supreme being, as the god of gods, almighty and all-wise. But what have we to understand by the words «god» and «god of gods?» that is the question. To find the answer let us recall to memory the theosophic notions prevailing in ancient India at certain periods.

In general it may be said that the Upaniṣads recognise two supreme beings, which in a mystical way are somehow identified; one is the great illuminator of the macrocosm, and is sometimes called the Sun, at other times Ether; the other, the enlightener of the microcosm, is Mind or Reason.<sup>1</sup> As soon as the Sun ceased to be considered an animate being or to be represented as such, he might continue, for worship's sake, *honoris causā*, to be called the highest god; the really remaining deity was Reason, poetically termed the inward light. This idea is expressed by Nīlakaṇṭha in his commentary on Bhagavad-gītā V, 14, in the following terms: Prabhuc cidātmā sūrya ivāsmadādīnām prakācakaḥ, the Lord (is) the intelligent Self that like a sun is the illuminator of ourselves and others.<sup>2</sup> Now the same author, in his notes on Bhagavad-gītā VI, 30, distinctly states that our inward consciousness, or as he puts it, the pratyagātman, the individual Self, otherwise called jīva, is Nārāyaṇa, i.e. the supreme being. At IX, 28 he paraphrases Nārāyaṇa by sarveṣām pratyagātman, the individual consciousness of all (sentient beings); at XII, 14 he identifies Nārāyaṇa with nirguṇam brahma. Just as here and there Nārāyaṇa is represented as clad in all the glory and majesty of a sovereign, as the illuminator, the vivifier of the world, in one word as the sun, so we find Čākyamuni invested with all the grandeur and all the resources of a ruler of nature. Philosophically, both Nārāyaṇa and his counterpart Čākyamuni are puruṣottama, paramātman, the highest brahman, Mind. Čākyamuni is, esoterically, the very same muni, the beholder of good and evil, the puṇyapāpekṣitā muni that is spoken of in Manu VIII, 91. It is acknowledged in Bhagavad-gītā IX, 14 seqq. that the supreme being may be conceived and respected in different ways according to the degree of intelligence of creatures. Some pay their worship by leading a virtuous life,

<sup>1</sup> See e. g. Chāndogya-upaniṣad III, 18 and 19; cf. Bhagavad-gītā XV, 12.

<sup>2</sup> Cf. Bhagavad-gītā XIII, 88: yathā prakācayaty ekaḥ kṛtsnam lokam imaṃ raviḥ, kṣetram kṣetrī tathā kṛtsnam prakācayati, Bhārata. The kṣetra here is the body, the kṣetrin is Mind, Reason, ātman. Cf. Čaṅkara on Chāndogya-upaniṣad, l. c.



others by pious devotion, others by contemplation, others by confessing a strictly monistic philosophy<sup>1</sup>, others by acknowledging a personal god.<sup>2</sup> The Lord in the Saddharma-puṇḍarīka admits of being viewed in all these various aspects. Whether the Buddha-theory, such as we find it developed in the Sūtra, not in plain words, indeed, but by circumlocutions and ambiguities, should be called atheistic or not, is a matter of comparatively slight importance, about which opinions may differ. This much, however, may be asserted, that the Lotus and the Bhagavad-gītā are, in this respect, exactly on a par.

The conclusion arrived at is that the Çākṣyamuni of the Lotus is an ideal, a personification, and not a person. Traits borrowed, or rather surviving, from an older cosmological mythology, and traces of ancient nature-worship abound both in the Lotus and the Bhagavad-gītā, but in the highest sense of the word, paramārthatas, the Puruṣottama in both is the centre of mental life. It is just possible that the ancient doctors of the Mahāyāna have believed that such an ideal once walked in the flesh here on earth, but the impression left by the spirit and the letter of the whole work does not favour that supposition. In later times fervent adherents of the Mahāyāna really held that belief, as we know from the example of the pious Hiuen Tshang, who was evidently as earnest in his belief that the Lord once trod the soil of India as he was convinced of Mañjuçrī, Maitreya, and Avalokiteṣvara existing as animated beings. Whether the system of the Lotus can be said to agree with what is supposed to be 'genuine' Buddhism, it is not here the place to discuss. So far as the Northern Church is concerned, the book must be acknowledged as the very cream of orthodoxy; it is the last, the supreme, the most sublime of the Sūtras exposed by the Lord; it is, so to say, the *çiro maṇi*, the crown jewel, of all Sūtras.<sup>3</sup>

The contents of the separate chapters into which the Sūtra is divided may be described, summarily, as follows;

1. Prologue.

2. Awakening of the Lord from his mystic trance; display of his transcendent skilfulness, proved by the apparent trinity of vehicles, whereas in reality there is but one vehicle.

3. Prophecy of the Lord regarding the future destiny of Çāriputra, his eldest son. Second turn of the wheel of the law on that occasion, with incidental commemoration of the first turn near Benares. Parable of the burn-

<sup>1</sup> The followers of the Upaniṣads, Aupaniṣadas, who say 'Myself am God'; or as Nīlakaṇṭha puts it: 'Myself am the Lord Vāsudeva'.

<sup>2</sup> According to Nīlakaṇṭha the common people, who think: 'He, the Lord, is my Master'.

<sup>3</sup> Chap. xiii, st. 58 seq.

ing house, to exemplify the skill of the good father in saving his children from the burning pains of mundane existence.

4. Another parable, exemplifying the skill of the wise father in leading a child that has gone astray and lost all self-respect back to a feeling of his innate nobility and to happiness.

5. Parable of the plants and the rain, to exemplify the impartiality and equal care of the Lord for all creatures. <sup>1</sup> Parable of the blind man, to intimate that the phenomena have but an apparent reality, and that the ultimate goal of all endeavours must be to reach all-knowingness, which in fact is identical with complete nescience.

6. Sundry predictions as proofs of the power of the Sugata to look into the future.

7. He has an equal knowledge of the remotest past; his remembrance of the turning of the wheel by the Tathāgata Mahābhijñāñānābhībhū. Edifying history of the sixteen sons of the said Tathāgata.

8. Prophecy regarding five hundred Arhats.

9. Prophecy concerning Ānanda, Rāhula, and the two thousand monks.

10. The Lord teaches how pious preachers of the law, who will come in after-times, ought to be duly honoured, and promises that he will always protect the ministers of religion.

11. Display of the miraculous power of Çākyamuni shown in the appearance of a Stūpa, which, being opened by him, discloses to sight the frame of the expired Tathāgata Prabhūtaratna, who is desirous of hearing the exposition of the Lotus of the True Law. How Çākyamuni in a former birth strove to acquire the Lotus. His great obligations to Devadatta. Episode of the wise daughter of the Ocean and her change of sex.

12. Prediction to Gautamī, Yaçodharā, and the nuns in their train. Promise of the host of disciples and Bodhisattvas to take up the difficult task of preaching the holy word in days to come, after the Lord's Nirvāṇa.

13. Vocation of the ministers of religion, and practical rules for their conduct in and out of society. Parable of the king who rewards his valiant warriors; in the same manner the Buddha will reward those who struggle for his sake, by bestowing upon them all kinds of favours, at last the most valuable of his boons—eternal rest.

14. Splendid phantasmagory of innumerable Bodhisattvas evoked by the creative power of the Lord. Long pause, during which the Tathāgata and the four classes of hearers are silent. Perplexity of Maitreya on hearing that the innumerable Bodhisattvas have all been the pupils of the Lord.

<sup>1</sup> Cf. Bhagavad-gītā IX, 29, where Nārāyaṇa declares: «I am equal towards all creatures, none is hateful to me, none beloved»; samo 'haṃ sarvabhūteṣu, na me dveṣyo 'sti na priyaḥ.

15. The Buddha explains the fact by revealing the immense duration of his lifetime, in the past and the future.

16. Meritoriousness of the belief in the immense duration of the Tathāgatas and all those who have once become Buddhas.

17. The Lord details the great merit attending a ready acceptance of the preaching of the law.

18. Exposition of the advantages, worldly and spiritual, enjoyed by the ministers of religion.

19. Story of Sadāparibhūta, exemplifying the superiority of simple-mindedness and pure-heartedness to worldly wisdom and scepticism.

20. Grand show exhibited by the two Tathāgatas Čākyamuni and Prabhūtaratna conjointly.<sup>1</sup> Pause after the performance. After the pause a great stir amongst gods, celestial and infernal beings, men, &c.<sup>2</sup> The Tathāgata extols the Sūtra of the Lotus in which «all Buddha-laws are succinctly taught», as well as the keepers of this most eminent of Sūtras.

Immediately after this chapter may have followed, in the oldest version, the epilogue entitled «Period of the Law»; the reasons for this opinion have been already stated above. The supposed additional chapters contain the following topics, briefly indicated:

21. Efficacy of talismanic spells (Dhāraṇīs).

22. Self-sacrifice of the Bodhisattva Sarvasattvapriyadarçana, otherwise called Bhaiṣajyarāja. Glorification of the Lotus as the most eminent of Sūtras.

23. Visit of the Bodhisattva Gadgadasvara to the Saha-world. Extraordinary qualities and achievements of this worthy, incidentally narrated by the Tathāgata. Return of the Bodhisattva to whence he came.

24. Grandeur and ubiquitousness of Avalokiteçvara.

25. Wonderful and edifying story of the conversion of the king Čubhavyūha through the instrumentality of his two sons Vimalagarbha and Vimalanetra, al. Bhaiṣajyarāja and Bhaiṣajyasamudgata.

26. The Bodhisattva Samantabhadra charges himself with the task of being a protector to the preachers of religion in after-times after the Lord's Nirvāṇa.<sup>3</sup>

This summary, however meagre, will be sufficient to show that there is

<sup>1</sup> Both stretch their flaming tongues as far as the Brahma-world. In the Bhagavad-gītā XI, 30 it is said of Nārāyaṇa, when at the request of Arjuna he shows himself in his full grandeur: *lelihyase grasamānaḥ samantāl lokān samagrān vadanair jvaladbhiḥ, tejobhir āpūrya jagat samagram bhāsas tavagrāḥ prapanti, Viṣṇo!*

<sup>2</sup> Cf. Bhagavad-gītā XI, 15.

<sup>3</sup> There is some incongruity between this chapter and chapter x, because in the latter it is the Lord himself who promises to be in future the protector of the preachers.

no lack of variety in our Sūtra. We may, indeed, be satisfied that the compilers of it intended to give an exposition of the principal truths of their religion in general, and of the peculiar tenets of their own system<sup>1</sup> in particular, the whole with anxious care arranged in such a form that the Sūtra admitted of an exoterical and esoterical interpretation. It contains a revelation of the state of things in the present, as well as in the past and the future, a revelation derived from a virtually eternal source, so that the doctrine taught in it must be deemed valid not only for a certain spiritual brotherhood or church, but for the human race at large. The highest authority to whom the doctrine is referred, is not a certain individual having lived a short span of time somewhere in India, but the sublime being who has his constant abode on the Gṛdhrakūṭa, i.e. he who in the terminology of other Indian creeds is called Kūṭastha.

As a general rule it may be said that in such works of ancient Indian literature as are anonymous, we must distinguish between the authority and the author. In the Lotus we meet after the invocation in some MSS. with the following distich:

Vaipulyasūtrarājam paramārthanayāvatāranirdeṣam  
Saddharmapuṇḍarīkaṃ sattvāya mahāpathaṃ vakṣye.

I.e. «I shall proclaim the king of the Vaipulya-sūtras, that teacheth how one arrives at the (right) method of attaining the highest truth; the Saddharma-puṇḍarīka, the great road (leading) to substantiality (being *in abstracto*)». The person here speaking is not the Buddha, who is neither the author nor the writer of the work. Have we then to ascribe the distich to one of the ancient copyists? Burnouf<sup>2</sup> decidedly thinks so, and his opinion is corroborated by the fact that the verses do not occur in all MSS. I must confess that I am not so sure of it. As the Sūtra, like other compositions of the kind, begins with the solemn «Thus have I heard, &c.», it is at least possible that the distich belongs to the compiler. I am not aware that the scribes were in the habit of using such expressions as *vac* or synonymous terms instead of *likh*, to write; and as we find in the Mahāvastu similar futures as *vakṣye*, viz. *udīrayiṣyam* and *upavarṇayiṣyāmi*<sup>3</sup>, where they can hardly be imputed to the scribe, it is safer to leave the question, whether the opening distich of the Lotus is the work of a compiler or of a copyist, undecided, the more so because the parallel phrase *athāto—vyākhyāsyāmaḥ*, frequently found immediately after the in-

<sup>1</sup> I.e. of the Mahāyāna, which according to Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, p. 274, stands above the division of the Buddhas into various schools.

<sup>2</sup> Lotus, p. 285.

<sup>3</sup> Mahāvastu (ed. Senart, 1882), p. 1, with the remarks of the editor, and p. 9.

vocation, in non-Buddhistic writings, must be held to refer to the author or authors, compilers.

The Lotus being one of the standard works of the Mahāyāna, the study of it cannot but be useful for the right appreciation of that remarkable system. A perusal of the book will convince the reader that a statement of Professor Vassiljev's <sup>1</sup> can only be accepted with some restrictions, when this scholar, so profoundly versed in the history and development of Northern Buddhism, says that the Buddha of the Mahāyāna is «neither the creator nor the ruler of the world; he remains the same cold, indifferent egoist, absorbed in Nothingness». The Tathāgata of the Lotus is passionless, indeed, but that does not involve his being an egoist. In general it may be said that the spirit of the Mahāyāna is more universal, its ideal less monastic than the Hīnayāna's. According to Professor Rhys Davids we must not seek the superior vital power which enabled the Great Vehicle to outlive the earlier teaching in certain metaphysical subtleties, but in the idea of a desire to save all living creatures; «the idea», to quote his own words <sup>2</sup>, «as summarised in the theory of Bodhisattship, is the key-note of the later school, just as Arahatsip is the key-note of early Buddhism». The Mahāyāna doctors said in effect: «We grant you all you say about the bliss of attaining Nirvāṇa in this life. <sup>3</sup> But it produces advantage only to yourselves; and according to your own theory there will be a necessity for Buddhas in the future as much as there has been for Buddhas in the past. Greater, better, nobler then, than the attainment of Arahatsip must be the attainment of Bodhisattship from a desire to save all living creatures in the ages that will come». The teaching of the Lotus, however, is different, and comes to this, that every one should try to become a Buddha. It admits that from a practical point of view one may distinguish three means, so-called Vehicles, yānas, to attain the summum bonum, Nirvāṇa, although in a higher sense there is only one Vehicle. These means are, in plain language, piety, philosophy or rather Yogism, and striving for the enlightenment and weal of our fellow-creatures; these means are designated by the terms of Vehicle of (obedient) hearers or disciples, of Pratyekabuddhas, and of Bodhisattvas. Higher than piety is true and self-acquired knowledge of the eternal laws; higher than knowledge is devoting oneself to the

<sup>1</sup> In his *Buddhismus*, p. 126.

<sup>2</sup> In *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (1881), p. 254.

<sup>3</sup> It may be observed that there is nothing peculiarly Buddhistic in the searching for Nirvāṇa in this life, except in the sound of the word. It is exactly the same as what other Indian enthusiasts or mystics called Jīvanmukti, the aim of Yogins in the fourth degree (answering to the Arhats of the Buddhists) and of the Brāhmins or Dvijas in the fourth Aṣrama.

spiritual weal of others.<sup>1</sup> The higher unity embracing the three separate Vehicles is the Buddha-vehicle.

The title of Bodhisattva is not always used in the same acceptation. Apart from a broad distinction we can draw between human and superhuman Bodhisattvas<sup>2</sup> — the latter are here left out of account — we find sometimes the word applied to those persons who in the passage of our Sūtra alluded to are styled Ārāyikas, hearers, learners. This appears to be the case at least in Nepāl, as we know from the following passage<sup>3</sup>: «The Buddha is the adept in the wisdom of Buddhism (Bodhiñāna), whose first duty, so long as he remains on earth, is to communicate his wisdom to those who are willing to receive it. These willing learners are the «Bodhisattvas», so called from their hearts being inclined to the wisdom of Buddhism, and «Sanghas», from their companionship with one another, and with their Buddha or teacher, in the vihāras or cœnobitical establishments. The Bodhisattva or Sangha continues to be such until he has surmounted the very last grade of that vast and laborious ascent by which he is instructed that he can «scale the heavens», and pluck immortal wisdom from its resplendent source: which achievement performed, he becomes a Buddha, that is, an Omniscient Being.»

Here the Bodhisattvas are plainly distinguished from the cœnobitical monks; they are so likewise in the Lotus<sup>4</sup>, in which we find them also in the function of learned or wise men (Paṇḍitas), or preachers or ministers of religion. Vassiljev l. c. remarks about the Bodhisattva — the terrestrial one of course — that «from one side, he seems to be the substitute of the ancient Bhikṣu»; from which we ought not to infer that the mendicant monks, as such, ceased to exist, for that is notoriously not the case, but that the Bodhisattvas were charged with the office of preaching. They are persons who deserve to be honoured both by mendicant monks and lay devotees<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> See chap. iii, p. 80. Something similar in Bhagavad-gītā XII, 12: *preyo hi jñānam abhyāsaj jñānād dhyānam viśiṣyate, dhyānāt karmaphalatyaḡas tyāḡāo cāntir anantaram*; and IV, 5: *labhante brahmanirvāṇam ṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ, chinnaidvaidhāyatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ*. Neither in these passages of the Bhagavad-gītā nor in the three Vehicles is there anything new; *abhyāsa*, study, denotes the period of one's studying under a master, the Brahmachāriṣhip, which the Lotus calls the Vehicle of Disciples; the period of *dhyāna*, alias the Vehicle of Pratyekabuddhas, coincides with the third Ārama, that of Vānaprastha; the *tyāga*, alias Bodhisattvaship, is virtually the same with the life of a Sannyāsin, Yati, or Mukta. Jñāna characterises the second Ārama; in the Lotus it is merged in or combined with *dhyāna*.

<sup>2</sup> Cf. Vassiljev, *Buddhismus*, p. 124.

<sup>3</sup> B. H. Hodgson, *Essays*, p. 62. Cf. Stanislas Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, II (1858), p. 486 note.

<sup>4</sup> See especially the whole of chapter x.

<sup>5</sup> Lotus, chap. x, st. 27 seq.

and formed, it would seem, a kind of learned clergy, not to be confounded, however, with the modern Vajra-Ācāryas or married clergymen in Nepāl. There is reason to suppose that one of the honorific titles given to the preachers or interpreters of the law was «wise» or «learned man», Paṇḍita, for the word is so often applied to them that it looks more like a title than a common epithet.<sup>1</sup> Tāranātha knows Paṇḍita to be a title<sup>2</sup>, and considers it to be the equivalent of the older Mahābhaddanta; he distinguishes «Bodhisattvas» from «common Paṇḍitas» and «Arhats». How does this agree with the data in the Lotus? As it has been intimated in a foregoing note, the three Vehicles are imitations of three Ācramas or stages in the model life of an Ārya, in the first place of a Brāhman. The stages are that of a student, of a hermit living in the forest, and of a Sannyāsin, Yati, or Mukta, who has wholly given up the world. The second stage, that of a householder, does not exist, of course, for those who vow themselves to a monastic life. Our Sūtra does not prescribe that the three stages must be gone through by the same persons, no more than the Bhagavad-gītā l. c. requires that one should pass the stages of study, knowledge, and meditation before resolving upon complete renunciation (tyāga); what follows from the context is only this, that the Vehicle of Bodhisattvas, alias those who strive for the weal of all creatures, is superior to the two preceding Vehicles. The Vehicle of the Bodhisattvas being the loftiest of the three, they themselves must be considered as occupying the highest rank. Now Tāranātha places the Arhats above them, and with the Nepalese also the first class of the monastic order is that of Arhat.<sup>3</sup> The question is, how are we to judge of the relation between Arhats and Bodhisattvas in the Lotus? As far as I am able to see, the compiler<sup>4</sup> of the Sūtra describes facts, or supposed facts, which he knew from oral or literary tradition, as having occurred in the past, whereas the actual state of things in his own time and shortly before is represented as that of the future. His Arhats are sages of the past, canonized saints; his human Bodhisattvas are sages, wise men of the present, most reverend worthies who should live a saintly life and generally do so, but who, however sanctimonious, are not acknowledged saints. Of an antagonism between Arhats and Bodhisattvas there is no trace in the book; the Arhats being dead, they cannot be active; the Bodhisattvas as living persons, can.<sup>5</sup> In a certain respect, then, the remark of Professor Rhys Davids

<sup>1</sup> E. g. Lotus, chap. x, st. 4, cf. 6; 23, 33; xiii, 18, 16, 24, 26, 80, 82, 89, 44.

<sup>2</sup> Geschichte des Buddhismus, p. 60.

<sup>3</sup> Hodgson, Essays, p. 52; cf. p. 80.

<sup>4</sup> The reader should not lay stress upon this singular.

<sup>5</sup> Something of contempt for the Arhats is shown in the story communicated by Hiuen Tshang in Voyages des Pèlerins bouddhistes, II, p. 176, where the editor inadvertently

holds good; the Bodhisattvas represent the ideal of spiritual activity, the Arhats of inactivity. It must be admitted that the Lotus, as a whole, breathes a less monastic and ascetic<sup>1</sup> spirit; it does not go the length to speak of ascetism and mortification in such scornful terms as the *Bhagavad-gītā*<sup>2</sup> does, but at the same time it never extols it. There are in the book many indications that the art of preaching was made much of and highly developed, and it may be supposed that a greater proficiency in hermeneutics combined with superior mental activity has enabled the Mahāyāna to supplant its rival, the Hīnayāna, and to extend its spiritual conquests once from the snows of Siberia to the luxuriant islands of the Indian Archipelago.

After having touched upon such points in the text of the *Saddharma-puṇḍarīka* as seemed to require more special notice, it behoves me to say a few words about the translation and its resources. In the first place, I must declare that I cannot speak in too warm terms of the benefit I have derived from the French translation by the illustrious Burnouf. I have taken that work throughout for my model, without having been able to reach its excellency. The material discrepancies between his translation are partly due to my having followed other MSS., partly to another interpretation, especially of frequently corrupt and difficult Gāthās. If some reader not acquainted with the peculiar difficulties of those Gāthās should wonder at the occurrence of numerous discrepancies, I would repeat the words of the preface to the Chinese version from A. D. 601, and request him «not to have any suspicion about these differences». Let him compare the fragment from Kumārajīva's rendering with the corresponding passages in the French and English translations, and he will observe that the difference between the work of the learned Buddhist of the fourth century and the two European versions is far more considerable than between the latter.

The base of my translation has been an old manuscript on palm leaves, belonging to Dr. D. Wright's collection, in the University Library of Cambridge. The manuscript is dated Newar, era 159 (= A. D. 1039), and was written in the reign of the king Kāmadeva(?), in the bright half of the month Vaiṣākha, on a Thursday.<sup>3</sup> It is one of the most ancient MSS. existing in Europe, and therefore I thought that it was advisable to follow its readings

---

writes Vasubandhu instead of Vasumitra; his index affords the means of correcting the mistake; cf. Vassiljev in *Tāranātha*, p. 298.

<sup>1</sup> See chap. xiii, 28, where the eighth commandment of the Daśaśīla, forbidding the use of ointment, is slighted.

<sup>2</sup> See there xvii, 5 seqq., and of. 14 seqq., where we are taught what the true tapas should be.

<sup>3</sup> Samvat 159 Vaiṣākhasukle (illegible the Tithi) Gurudine, Kāmadevasya vijayarājye likhitam iti. There seem to be wanting two syllables before kāmā.



as much as possible, except in such passages as were evidently corrupt. A second MS., unfortunately incomplete, from the same collection, is of unknown date, since the latter part of the codex is lost; from the form of the characters it may be inferred that it is not much more modern than the other codex.<sup>1</sup> The difference between both is not very great; yet there can be no doubt that the second MS. belongs to another family. The *varietas lectionis* is strikingly similar in kind to what we find in the different texts of the *Vajracchedikā*, edited by Professor Max Müller.

The former manuscript has much in common with the London codices, from which Burnouf in the notes on his translation has derived numerous various readings; it stands farther off from the Paris MS. that has formed the base of Burnouf's version, but not so far as the second Cambridge MS., which shows the greatest number of peculiar readings. The text of chapter iv in Professor Foucaux's edition of the *Parabole de l'enfant égaré* is comparatively modern and bad. In general it may be said that all the known copies of the *Saddharma-puṇḍarīka* are written with a want of care little in harmony with the holy character of the book.

Before closing this preface I beg to offer my sincere thanks to Professors William Wright and E. B. Cowell, at Cambridge, for the generous way in which they have enabled me to use the MSS. I wanted for my translation. My thanks are due also to the Council of Cambridge University and Mr. H. Bradshaw, for their readily complying with my wishes. To Professor Max Müller I owe a debt of gratitude for his kindly assisting me in my task in more than one respect, a debt which I am glad here openly to acknowledge.

---

<sup>1</sup> The two Cambridge MSS. are marked Add. 1682 and 1688.

# Over de vermenging van Çivaïsme en Buddhisme op Java,

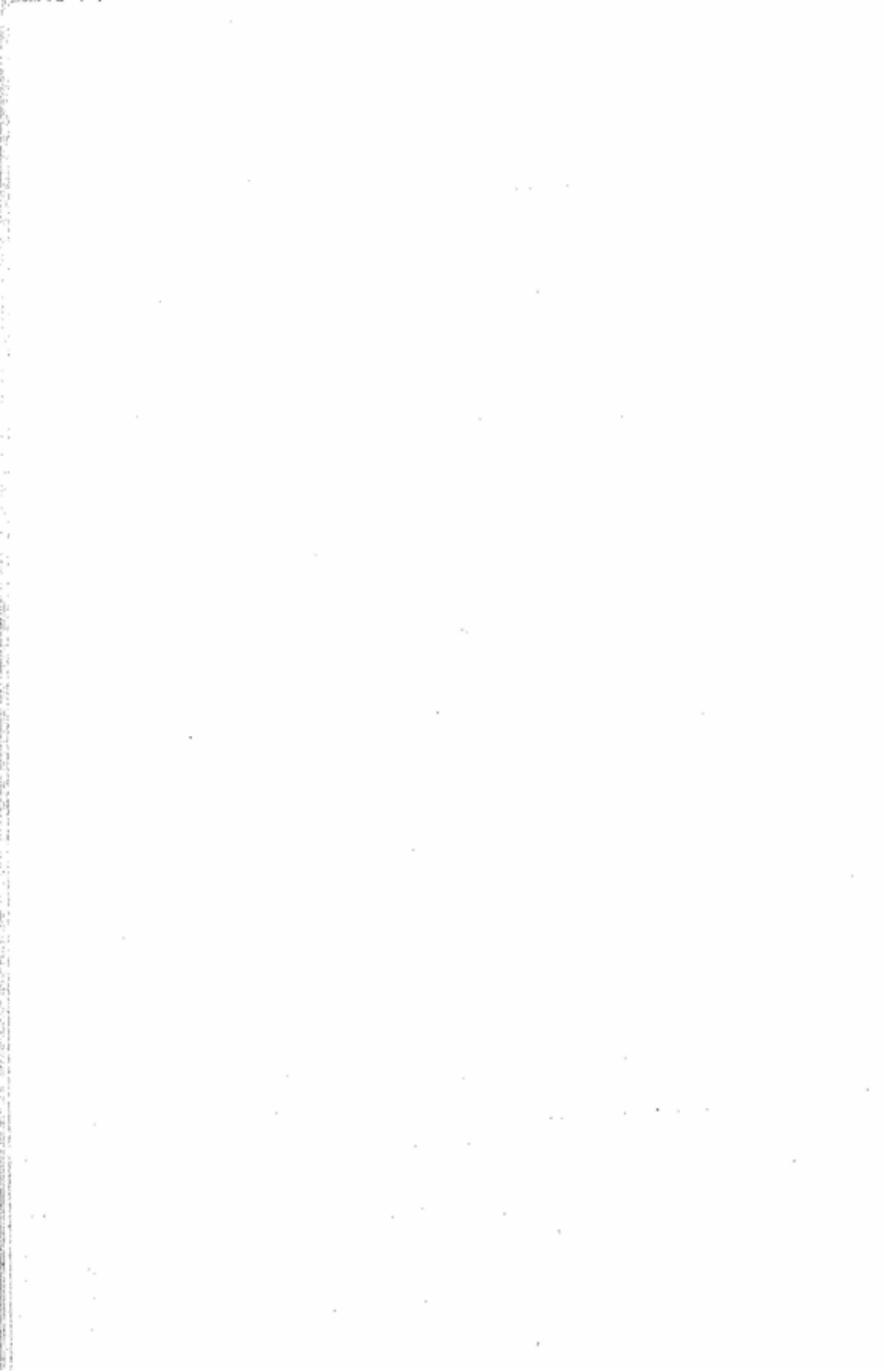
NAAR AANLEIDING VAN HET

OUDJAVAANSCH GEDICHT SUTASOMA.

---

Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van  
Wetenschappen, afd. Letterkunde,  
3<sup>e</sup> Reeks, dl. V.

Amsterdam, 1888.



Toen ons corresponderend medelid IJzerman eenigen tijd geleden te dezer plaatse mededeelingen deed omtrent de werkzaamheden der Jogjakartasche Vereeniging, vermeldde hij verschillende feiten die ons herinnerden aan de nauwe betrekkingen tusschen het Çivaïsme en het Buddhisme, of nauwkeuriger uitgedrukt, de Mahāyānistische afdeeling der Buddhistische kerk.<sup>1</sup> Het bestaan dier betrekkingen was reeds lang bekend; vóór meer dan eene halve eeuw had Crawfurd in zijn boek over den Indischen Archipel de aandacht daarop gevestigd en daardoor een schrijven uitgelokt van den begaafden Brian Houghton Hodgson, destijds Engelsch gemachtigde in Nepāl. Deze bestreed eenige door Crawfurd gegeven verklaringen in een opstel getiteld «On the extreme resemblance that prevails between many of the symbols of Buddhism and Saivism», welk stuk voor 't eerst verscheen in het «Oriental Quarterly Magazine» van 1827, en later meermalen herdrukt werd.<sup>2</sup> Het gevoel van een man als Hodgson, die zich voor de studie van het Noordelijk Buddhisme, zoowel rechtstreeks als middellijk, eene onvergankelijke verdienste verworven heeft, en die daarenboven uitmunt door veelzijdige bekwaamheid, verdient ten volle eene nauwgezette overweging, al moge deze leiden tot de uitkomst dat hij wegens gebrek aan de noodige gegevens op een dwaalspoor is geraakt. Om het gevoel van Hodgson te doen kennen, zullen wij zijne eigene woorden, voor zoover noodig, in vertaling laten volgen.

«Het doel van dit opstel», zoo is de aanhef van het bedoelde geschrift, «is, aan hen die gelegenheid en lust hebben ze uit te werken enkele aanduidingen te verstrekken aangaande de uitermate groote overeenkomst die er bestaat tusschen verscheidene symbolen van 't Buddhisme en 't Çivaïsme. Daar ik zelf eenige jaren in een Buddhistisch land gewoond heb, heeft het mij niet ontbroken aan de gelegenheid om deze overeenkomst op te merken, en de inzage van de werken van Crawfurd, van Raffles en van het Bombaysch Letterkundig Genootschap heeft mij overtuigd dat deze verrassende gelijkenis niet beperkt is tot het land mijner inwoning.»

«Toen ik in het land waar ik verblijf houd beelden, die oogenschijnlijk Çivaïetisch waren, geplaatst zag binnen de muren van Buddhistische tem-

<sup>1</sup> Zie bijv. Versl. en Meded. 3de Reeks, IV (1887), 211.

<sup>2</sup> Het laatst in de verzamelde «Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepāl and Tibet» (1874), p. 133 vgg. Onze aanhalingen hebben betrekking op deze uitgave.

pels, was ik aanvankelijk geneigd deze omstandigheid te wijten aan onwetendheid en verwarring van de twee godsdiensten bij het volk; maar na herhaalde waarneming kon zulk eene oplossing mij niet bevredigen; deze beelden namen niet zelden de heiligste plaatsen in de Buddhistische tempels in; en in 't vervolg putte ik voldoende inlichting uit gesprekken met, en uit de boeken van de Bauddha's, om mij te overtuigen dat de oorzaak der moeilijkheid dieper lag dan ik verondersteld had. De best ingelichten onder de Bauddha's verwierpen met verachting het denkbeeld dat bedoelde beelden Çivaïetisch zouden zijn, en zij wezen mij in de boeken hunner leer de Buddhistische legenden aan, die het gebruik van zulke, bij mij verdachte, symbolen rechtvaardigden en verklaarden. Daarenboven zag ik in de mij toegankelijke Europeesche boeken, zooeven vermeld, dat dezelfde schijnbare onregelmatigheid bestond in streken verre verwijderd van elkander en van het land waar ik woon. Inderdaad, waarvandaan ook Buddhistische monumenten van bouw- of beeldhouwkunst door Europeesche weetgierigheid aan 't licht getogen waren, overal vertoonden zich dezelfde twijfelachtige symbolen, zonder dat mijne nieuwsgierigheid bevredigd werd door hetgeen ik ter verklaring van het feit opgegeven vond. Ik toonde die monumenten aan een welonderrichten ouden Bauddha en vraagde hem wat hij er van dacht, inzonderheid van het vermaarde beeld der Trimūrti in den grottempel van Westelijk Indië. De man erkende het als een echt Buddhistisch beeld! Nog veel, veel andere, die onze schrijvers voor Çivaïetisch verklaren, erkende hij als Buddhistisch!»

Na eene uitweiding over zekeren Bauddha uit Nepāl die Gayā bezocht had, gaat Hodgson over tot het betoog dat al die schijnbare Çivaïetische symbolen *strikt en zuiver* Buddhistisch zijn.

«Het doel van mijn opstel is het betoog te leveren dat zeer veel symbolen, hoewel oogenschijnlijk Çivaïetisch, niettemin strikt en zuiver Buddhistisch zijn; en dat wij daarom bij het onderzoek der oudheden van Indië en de eilanden, ons niet moeten verontrusten als wij op de plaatsen van oude Buddhistische tempels den genius *loci* zelve versierd vinden met niet weinige schijnbare attributen van eene Çivaïetische godheid; veel minder nog behoeven wij uit de tegenwoordigheid, op zulke plaatsen, van in schijn Çivaïetische beelden en typen te besluiten tot de tegenwoordigheid van werkelijk Çivaïsme.»

«Crawford, die te midden van honderden beelden van Buddha's stond, op den platten grond van eenen tempel welks vorm en bouw onwedersprekelijk het bewijs leverden dat die aan het Buddhisme gewijd was, liet zich toch door zekeren uiterlijken schijn van Çivaïsme verleiden om te besluiten dat de hoofdgodheid der plaats Hara zelf was! Ja, wat meer zegt, hoewel

hij overtuigd was dat de oude godsdienst der Javanen het Buddhisme was, kwam hij toch tot de *algemeene* gevolgtrekking dat het «echte Buddhisme» niets anders is dan Çivaïsme, omdat hij steeds in alle groote Buddhistische tempels aangetroffen had wat hij hield voor de onbedriegelijke kenteekenen van den voorrang van den Hinduschen god der vernieling.»

Na verklaard te hebben dat de aanwezigheid van zulke symbolen en beelden die de eereplaats innemen, volstrekt niet naar Çivaïsme, niet eens naar eene vermenging van beide godsdiensten heenwijst, gaat Hodgson aldus voort:

«Voor zulk eene vermenging, waar of wanneer ook, heb ik geen enkel redelijk argument zien aanvoeren; en dat wat gewoonlijk geput wordt uit het bestaan van veronderstelde Çivaëtische beelden en zinnebeelden in en om Buddhistische tempels, is feitelijk valsch, en onvoldoende, zelfs indien het waar was. Ofschoon waarschijnlijk *ontleend* aan het Çivaïsme, zijn die beelden en symbolen echt Buddhistisch geworden doordat zij door het Buddhisme zijn overgenomen — evenals het standbeeld van den Capitolijschen Jupiter de orthodoxe afbeelding werd van den Apostel Paulus, omdat de Roomsche Katholieken het heidensch beeld in een orthodoxen zin aannamen. En al ware deze verklaring van het bestaan van *schijnbaar* Çivaïsme in plaatsen die buiten kijf aan 't Buddhisme gewijd waren, veel minder bevredigend dan ze is, dan zou ik toch zeggen dat ze duizendmaal redelijker is dan de veronderstelling van een identiteit of vermenging van twee godsdiensten, waarvan de bespiegelende leerstellingen van elkaar verwijderd zijn als hemel en aarde, en wier belijders, zooals tamelijk wel bekend is, heftig elkander bestreden, zoodra het Buddhisme machtig werd.»

«Over 't geheel dan houd ik het voor zeker en dat de typen van Çivaïsme en Buddhisme zeer dikwijls dezelfde zijn, en *dat de dingen daaronder verbeeld altoos meer of minder, en gewoonlijk radicaal, verschillend zijn.*»

«Van de geneigdheid onzer schrijvers om uit oogenschijnlijk Çivaëtische beelden en zinnebeelden tot Çivaïsme te besluiten, zal ik enkele treffende voorbeelden aanhalen uit Crawford's tweede deel, hoofdst. 1, over den ouden godsdienst der eilanders; en om tijd te sparen en *odium* te vermijden, zal ik mij liever tot de platen dan tot den tekst wenden.»

«Laat mij hier bijvoegen dat Crawford's vergissingen schier onvermijdelijk waren. Hij had geen toegang tot de doode of levende orakels van 't Buddhisme, en alleen afgaande op hetgeen hij zag, maakte hij redelijkerwijze de gevolgtrekking dat beelden, die al den schijn vertoonden van Çivaëtisch te zijn, wezenlijk waren wat zij schenen te zijn; en dat Çivaëtische beelden en zinnebeelden een Çivaëtisch heiligdom aanwezen.»

«In zijn hoofdstuk, zooeven vermeld, zijn ettelijke afbeeldingen. N<sup>o</sup>. 27

heet te zijn «a figure of Mahā Deva as a devotee.» Het is echter in werkelijkheid Sinha Nātha-Lokesvara. Plaat 28 wordt genoemd «a representation of Siva». Het is in werkelijkheid Lokesvara Bhagavān of Padmapāni, in zijn karakter van schepper en beheerscher van het *tegenwoordig* stelsel der natuur. Hoe de Heer Crawford het voor Çiva kon aanzien, begrijp ik niet, daar op het voorhoofd een klein beeldje zichtbaar is van Amitābha Buddha, wiens zoon volgens de Buddhistische fabelleer Padmapāni is.»

Hier zullen wij onze aanhaling staken, om eenige bedenkingen tegen den inhoud er van te opperen. Daargelaten dat het betoog hier en daar te veel het karakter draagt van een pleidooi, en daargelaten eenige scheeve voorstellingen, zooals de bewering dat *de* oude godsdienst der Javanen Buddhisme was, is de grondslag van die schijnbaar geschiedkundige, in werkelijkheid grootendeels zuiver bespiegelende beschouwingen tamelijk wrak. Hodgson stelt het voor, alsof het Nepālsche en meer in 't algemeen het Mahāyānistische Buddhisme, identisch is met *het* Buddhisme. Hij wist niet, en kon ter tijd kwalijk bevroeden, dat het oudere, meer oorspronkelijke Buddhisme vertegenwoordigd wordt door de Zuidelijke afdeeling der Kerk, en dat het Mahāyāna eene latere ontwikkeling, of zooals sommigen het noemen, verbastering is van de echte leer. Over dit punt zijn sinds geruimen tijd allen die zich met Buddhistische studiën hebben beziggehouden, hoe uiteenlopend hunne gevoelens over den oorsprong der leer ook zijn mogen, het volkomen eens. Om het echt Buddhistisch karakter van zekere beelden op Java te betoogen wijst Hodgson ze toe aan Lokeçvara, anders genaamd Padmapāni, Avalokiteçvara enz., en beroept zich zegevierend op het figuurtje van Amitābha. Edoch, èn Lokeçvara èn Amitābha, mitsgaders alle overige Dhyāni-buddha's en Dhyāni-bodhisattva's en Çakti's of Tārā's, alsook Mañjuçrī, het zijn alle onbekende grootheden in het oudere Buddhisme. Wat meer zegt, terwijl de ouderwetsche Buddhisten Brahma, Indra en andere goden van het Hinduïsme erkennen en vereeren, weten zij nog niets van Avalokiteçvara, Mañjuçrī, enz. Deze laatsten zijn dus niet *algemeen* Buddhistisch, zijn later in zwang gekomen en dat nog maar bij ééne groote afdeeling der Kerk. Hoe zijn zij ontstaan? Slechts twee wijzen van ontstaan zijn mogelijk: òf die figuren zijn eene zelfstandige uitvinding van de Mahāyānisten òf ze zijn overgenomen van anderen. In het eerste geval is het vreemd dat die figuren zulk eene bedriegelijke gelijkenis vertoonen met Çivaïetische, zoodat het waarlijk voor de hand ligt aan te nemen dat in het Mahāyāna een sterke Çivaïetische invloed is werkzaam geweest, een invloed waarvan de Zuidelijke Kerk geheel vrij is gebleven. Inderdaad, Hodgson geeft zelf toe dat bedoelde beelden en zinnebeelden aan de Çivaïeten *ontleend* kunnen zijn, maar hoe kan men dan in éénen

adem er bijvoegen dat ze slechts *schijnbaar* Ćivaïetisch zijn? Dat iets bij en na overneming min of meer van karakter kan veranderen, spreekt van zelf, maar de zaak verdwijnt daarom niet. Als zekere Buddhisten vereering bewijzen bijv. aan Ćiva, hetzij onder denzelfden of onder eenen anderen naam, dan houdt Ćiva toch niet op ook, en in de eerste plaats, een god der Ćivaïeten te zijn. Zouden er wel twee personen gevonden worden die zich van één en dezelfde zaak volkomen dezelfde voorstelling maken?

En welke andere waarde dan die van een uitvlucht kan men geven aan eene stelling als deze, dat de *typen* wel is waar gelijk, maar de door die typen verbeelde dingen ongelijk zijn? Te meer omdat er niet alleen sprake is van zinnebeelden, maar van werkelijke afbeeldingen van goden, van on-dubbelzinnige Ćiva's enz. Is het ding «de zon», door alle Indiërs onder den eenen of anderen naam als goddelijk wezen vereerd, iets anders bij dezen dan bij genen? En wordt een Ćivaïetisch voorwerp van vereering van zijn karakter beroofd door het eenvoudige middelje dat iemand het adjectief «schijnbaar» er voor gelieft te plaatsen? Toch wel niet.

Wie eenigermate in het karakter der Indiërs, onverschillig van welk geloof, is ingedrongen, weet dat het in hun gewoonten ligt eensdeels één en hetzelfde wezen, hetzij stoffelijk of geestelijk gedacht, onder verschillende namen aan te duiden naar gelang van de verschillende functies van zulk een wezen, van de verschillende rollen waarin het optreedt; anderdeels plegen zij één en hetzelfde wezen met verschillende namen te betitelen naar gelang van de secte of kaste waartoe de vereerders behooren, evenals de verschillende kasten, standen en godsdienstige vereenigingen zich daar te lande onderscheiden door kleeding, wijze van den gordel en den hoofddoek te dragen, enz., enz.

Indien dit zoo is, zal misschien iemand vragen, hoe komt het dan dat de oude «welonderrichte» Buddhist, wien Hodgson het beeld der Trimūrti toonde, deze voorstelling boudweg voor echt Buddhistisch verklaarde? Eenvoudig omdat de man blijkbaar het epitheton ornans «welonderricht» niet verdiende. Had die Nepāleesche Buddhist de geschiedenis van zijne leer en van zijn eigen land gekend, dan zou hij niet zoo onnoozel geweest zijn. In Nepāl zelve is eene inscriptie van den jare 792 (Nepālsche aera) be waard gebleven, waarin Avalokiteçvara als Lokeçvara verheerlijkt wordt, en waarin deze regels voorkomen: <sup>1</sup>

Matsyendraṃ yogināṃ mukhyāḥ, çāktāḥ çaktiṃ vandanti yam |  
Bāuddhā Lokeçvaraṃ tasmāi namo Brahmasvarūpiṇe. ||

D. i. «Hulde aan hem dien de voornaamste Yogins Matsyendra, de Çāk-

<sup>1</sup> Indian Antiquary IX (1880), 192.



ta's *Potentia* (kracht), de Buddhisten *Lokeçvara* noemen, aan hem die in zijn waren aard *Brahma* is.»

Men zou dergelijke uitingen in menigte uit alle tijdperken der Indische letterkunde kunnen aanhalen, maar wij hebben bovenstaand vers uitgekozen als het meest pikante, daar het uit *Nepāl* is en tevens betrekking heeft op *Lokeçvara*, dien Hodgson voor zoo specifiek *Buddhistisch* aanziet.

Voor het hoofddoel van onze eigene mededeelingen was het aangehaalde vers niet noodig geweest, want wij zullen met de bewijsstukken in de hand aantoonen dat de vermenging van *Buddhisme*, beter gezegd *Mahāyānisme*, met *Çivaïsme*, welke Hodgson op zuiver bespiegelenden weg voor onaanneemelijk verklaart, ondanks die onaanneemelijkheid toch bestaan heeft. De aangehaalde verzen kunnen evenwel dienst doen als toelichting op de «wel-onderrichtheid» van den ouden *Buddhist*, een van de «levende orakels», die, zooals meer bij orakels voorkomt, stouter was in verzekeringen naar mate hij minder wist.

Het is niet van belang ontbloot hierbij te doen opmerken dat de invloed van *Çivaïsme* op het *Mahāyānisme*, met zooveel warmte door Hodgson bestreden, reeds in de 7<sup>de</sup> eeuw door Buddhisten van den ouden stempel met weêrzin erkend werd. Wij lezen namelijk in de «*Histoire de la vie de Hiouen-Thsang*», (p. 220), dat de monniken van *Orissa*, alle aanhangers van het *Hīnayāna*, geen geloof hadden in de verhevene leer van het *Mahāyāna*; zij zeiden dat die leer afkomstig was van ketters en niet van den *Buddha*, en dat de monniken van het beroemde klooster van *Nālanda*, die kweekschool van 't *Mahāyānisme*, in niets verschilden van de *Çivaïetische Kāpālīka's*. Indien dus de overeenkomst tusschen *Çivaïsme* en *Mahāyānisme* op een optisch bedrog berust, zooals Hodgson de zaak wel zou willen voorstellen, dan moet men toegeven dat niet alleen Europeanen van de 19<sup>de</sup> eeuw de slachtoffers van dien bedriegelijken schijn geweest zijn.

Een zekere mate van invloed van het zoogenaamde *Brahmanisme* of hoe men verschillende oudere vormen van 't *Hinduïsme* ook noemen wil, op het *Buddhisme*, heeft nog niemand geloochend. Zelfs Hodgson spreekt van «ontleening». Niet zelden vindt men de erkenning van dien invloed uitgedrukt in de woorden dat de Buddhisten goden van het Indische *Pantheon* hebben overgenomen. Of deze uitdrukking wel de meest juiste is, is eene vraag die wij hier kunnen laten rusten. Zeker is het dat reeds in de oudste heilige boeken der Zuidelijke Buddhisten hoogere en lagere wezens uit de Indische godenwereld eene belangrijke rol spelen. *Brahmā* en *Indra* treden in den *Mahāvagga*, buiten kijf een der oudste geschriften van den *Pālicanon*, meermalen handelend op. Ja, zonder de krachtadige tusschenkomst van den god *Brahmā*, zou het geheele *Buddhisme* niet bestaan;

want toen de Buddha, na tot volkomen wijsheid ontwaakt te zijn, besloot zijn diepzinnige en moeielijk te begrijpen heilleer maar niet aan anderen mede te deelen, uit hoofde van al den last dien de verkondiging er van zou na zich slepen, daalde de Groote Brahmā tot hem neder en wist hem met eenige welgekozen dichtregelen te overreden de groote taak te aanvaarden. <sup>1</sup> Hiermede komt bijna letterlijk overeen de voorstelling in den Lalita-Vistara 515, vgg.

In zeker opzicht van nog meer gewicht is het getuigenis der oude beeldhouwwerken, in zooverre men namelijk bij deze niet denken kan aan interpolaties, tekstwijzigingen en andere middeljes die Europeesche «critici» te baat nemen, wanneer een of andere tekst hun eenmaal opgevatte meening hinderlijk in den weg staat. Op de beeldhouwwerken dan van den Stūpa te Bharhut, welke, naar het letterschrift te oordeelen, van de tweede eeuw vóór Chr., of misschien reeds het einde der derde, dagteekenen, komen voor in afbeelding en bijschrift o. a. de godenzaal Sudharmā en het paleis Vijayanta, waar Viṣṇu troont; de god Kubera en de godin Sirimā, van welke laatste men echter niet met zekerheid zeggen kan of zij met Ćrī dan wel met eene andere godin te vereenzelvigen is. <sup>2</sup>

Zoover men het Buddhisme kan nagaan, is er geen tijdperk der geschiedenis aan te wijzen waarin het *geen* zoogenaamd Brahmanistische godheden vereerde. Welk eene belangrijke rol Indra of Ćakra en Brahmā in de heilige geschiedenis van den Leeuw uit het geslacht der Ćākya's spelen, daaraan hebben wij zoo straks reeds herinnerd. Nu zou het toch ijdel woordenspel wezen, te beweren dat bijv. de Ćakra der Buddhistische heilige schrift «radicaal» een ander wezen was dan de algemeen Indische Ćakra. Het wezen onder dien naam aangeduid is en blijft één, al moge de rang dien de eenen aan hem toekennen hooger of lager zijn dan dien de anderen hem geven. Als twee personen A en B een verschillend oordeel uitspreken over een derden, C, als zelfs A hem te recht of te onrecht eenige andere eigenschappen toeschrijft dan B, dan verandert C er toch niet om. C blijft C, al noemt A hem een baron, terwijl B hem met Mijnheer aanspreekt.

Wanneer men de Indische goden in het oudere Buddhisme vergelijkt met die in het Mahāyāna, openbaart zich terstond een duidelijk onderscheid. In het eerst treden op den voorgrond dezelfde goden die ook in de twee groote Indische heldendichten en in de Kṛṣṇamythen verheerlijkt worden. Zij behooren om zoo te zeggen tot den Viṣṇuïetischen cyclus; het hoogste wezen is de met Hari op mystieke wijze vereenzelvigde Puruṣottama, gelijk reeds in de meeste Upaniṣads. In den Vedānta, die eene regelmatige

<sup>1</sup> Mahāvagga (ed. Prof. Oldenberg, 1879) 1, 5.

<sup>2</sup> Zie Cunningham's Stūpa of Bharhut (1879), plaat XVI, 1; XXII, 1; XXIII, 1.

ontwikkeling is van de Upaniṣads, en in het Vaiṣṇavisme in engeren zin, vindt men de voortzetting van dien vorm van Indisch geloof, waarbij zich het oudere Buddhisme tot op zekere hoogte aansluit. Geheel anders daarentegen is het gesteld in het Mahāyāna, welks verwantschap met het Çivaïsme men alleen loochenen kan, wanneer men de oogen sluit. De triomf der wetenschap bestaat niet daarin dat men hetgeen iedereen *ziet* tracht weg te cijferen, maar daarin dat men van het zichtbare en onloochenbare tracht op te klimmen tot de oorzaken van de waargenomen verschijnselen. Wat nu de oorzaken geweest zijn dat het Mahāyānisme zooveel punten van overeenkomst heeft met het Çivaïsme, hiermede «besmet» is, zooals misschien deze of gene zou willen zeggen, wat die oorzaken geweest zijn, kunnen wij niet in bijzonderheden opsporen, zoolang de ontwikkelingsgeschiedenis van het Çivaïsme, of liever van de Çivaïetische secten in 't algemeen, nog zoo onvolledig bekend is als thans het geval is. Zooveel weten wij dat voor de vereering van Çiva, die trekken van den Vedischen Varuṇa en Rudra in zich heeft opgenomen, aanknoopingspunten te vinden zijn reeds in zeer ouden tijd, maar gedurende zeker tijdperk der Indische geschiedenis, laat ons zeggen tot de tweede eeuw vóór Christus, was de Çivadienst zeker niet de meest verbreide. Op 't einde der eerste eeuw onzer jaartelling vinden wij de vereering van Çivaïetische goden verbreid tot over de grenzen van Indië in het tegenwoordige Afghanistan. Juist in diezelfde streken en terzelfder tijd had er een keerpunt plaats in de ontwikkeling der Buddhistische Kerk; wij bedoelen het Concilie onder Kaniṣka, van welken tijd men het ontstaan van het Mahāyāna mag dagteekenen. Eenige eeuwen heeft het geduurd vóórdat het Mahāyāna volledig het ouderwetsche geloof, het Hinayāna, overvleugeld had; gelijktijdig groeide het Çivaïsme, dat wel is waar het Vaiṣṇavisme niet verdrongen heeft, maar toch gaande weg zich veel meer aanhangers heeft weten te verwerven. Niet alleen op het vaste land van Indië, ook op Java zien wij dat het Brahmanisme of Viṣṇuïsme op den achtergrond geraakte naarmate de Çivaïeten machtiger werden. De oudste inscripties — het is bereids meermalen aangetoond — zijn brahmanistisch-viṣṇuïetisch; daarop volgen Çivaïetische; eindelijk Buddhistische naast Çivaïetische, en tot het einde van het heidendom toe is Java een land geweest met twee godsdiensten<sup>1</sup>; bij elke gelegenheid waar de geestelijkheid des lands vertegenwoordigd is, bijv. bij eene kroning of eenig ander feest,

<sup>1</sup> De boven aangehaalde bewering van Hodgson dat de oude godsdienst der Javanen het Buddhisme was, berust op eene indertijd vergefelijke onbekendheid met de letterkunde en inscripties van 't Middeleeuwsche Java. Dat Crawfurd in dezelfde dwaling verkeerde, spreekt ook van zelf, daar hem de sleutels ontbraken die den toegang tot de kennis der geschreven monumenten openen.

leest men dat de geestelijken bestonden uit Ćāiva's en Sāugata's. De wetboeken, nu nog op Bali in zwang, gelden uitdrukkelijk voor de Ćāiva's en Sāugata's. Van vijandschap tusschen de twee gezinten is geen spoor te ontdekken; des te meer bewijzen zijn er van het tegendeel, en op Java en in Cambodja. Doch dit alles mag tegenwoordig als bekend verondersteld worden, en wij kunnen des te eerder hier van dit onderwerp afstappen, omdat wij zoo straks uit een oud-Javaansch gedicht op den Bodhisattva Sutasoma, vervaardigd door Tantular te Majapahit (Vilvatikta) onder de regeering van Koning Rājasanagara (A. D. 1350—1389), eenige verzen zullen mededeelen ten betooge dat de Javaansche Buddhisten wel degelijk, in de meest ondubbelzinnige bewoordingen, eene zekere eenheid tusschen hun eigen Mahāyānistische leer en het Ćivaïsme erkenden, ja predikten. Vooraf echter eenige woorden over den hoofdpersoon van Tantular's gedicht, Sutasoma, en over hetgeen ons uit andere Buddhistische bronnen van dit personage bekend is.

De stichtelijke geschiedenis van prins Sutasoma is gemeengoed van alle Buddhisten. Hij is een Bodhisattva, d. i. volgens het oude stelsel, gelijk men weet, de volmaakte Buddha in een vroeger bestaan en dus nog niet zóó hoog gestegen, dat hij het in duisternis verzonken schepselenheir kan verlichten en uit den zwijmel der dwaling verlossen. De loopbaan van een Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) kenmerkt zich door eene of andere groote daad (*avadāna*) van zedelijken heldenmoed, waardoor hij blijk geeft het meesterschap (*pāramitā*) in eene of andere hoofddeugd bereikt te hebben. De Bodhisattva's zijn, in één woord, ware virtuosen in deugd, niettegenstaande zij leven onder de oude wet, vóórdát de Buddha — dank zij de bemoeienis van den god Brahmā — zijne leer voordroeg. Trouwens, dat de Indische wetten van zedelijkheid eerst door den Leeuw der Ćākya's zouden uitgevonden zijn, heeft, voor zoover wij weten, geen enkele Buddhist, van welke richting ook, ooit beweerd; eene dusdanige bewering is slechts eene vrucht van Europeesche bespiegeling.

Gelijk wij zooeven reeds zeiden, is de legende van Sutasoma gemeengoed aller Bāuddha's. Zij is — om met de Noordelijken te beginnen — een van de 34 Jātaka's, waarnaar de Buddha geheeten wordt Catustriṃṣajjātakajña, d. i. Kenner van 34 Jātaka's. Tot nog toe kennen wij *dese* Jātaka's alleen uit de keurige bewerking van de Jātaka-Mālā door den dichter Ćūra, een waar sieraad der Buddhistische Sanskritletterkunde. De oudere redactie, waarvan Ćūra's geschrift eene omwerking is, heeft men nog niet gevonden.

In de canonieke geschriften der Zuidelijke afdeeling der Kerk in 't Pāli komt de legende van Sutasoma in meer dan ééne bewerking voor. Voor eerst treffen wij het Sutasoma-cariya aan in het Cariyā-Piṭaka, in de uit-

gave van den WelEerwaarden Heer R. Morris, p. 100. Verder weten wij dat er in den grooten bundel Jātaka's, waarvan tot nog toe vier deelen door de zorg van Professor V. Fausböll verschenen zijn, twee Sutasoma-Jātaka's voorkomen, een Groot- en een Klein-Sutasomajātaka. Beiden moeten staan in het nog niet uitgegeven gedeelte; ons is het bestaan, en min of meer de aard er van, slechts bekend uit eene aanhaling in de voorrede op de Jātaka's, toegeschreven aan Buddhaghōṣa (bl. 40 in Prof. Fausböll's uitgave). Uit die aanhalingen blijkt dat met de legende in de Jātaka-Mālā en het Cariyā-Piṭaka overeenkomt het Mahā-Sutasomajātaka. Welke verschillen er ook in de bijzonderheden mogen bestaan, het algemeene beloop van het verhaal moet hetzelfde wezen.

Het stuk in het Cariyā-Piṭaka is uitermate beknopt en klaarblijkelijk slechts een gebrekkig uittreksel, eene korte inhoudsopgave van het verhaal<sup>1</sup>, en zou dan ook onverstaanbaar wezen, indien men het niet door vergelijking van het stuk in de Jātaka-Mālā kon aanvullen. De vertaling luidt, met weglating van eenige niets ter zake doende woordjes, als volgt:

«In den tijd toen ik Koning Sutasoma was, en gevangen werd door Puruṣāda, herinnerde ik mij eene afspraak met een brahmaan.<sup>2</sup> Nadat hij (d. i. Puruṣāda) honderd Kṣatriya's in handen had gekregen en bijeengebracht om ze te offeren, wilde hij ook mij ten offer brengen. Puruṣāda vroegde mij: «waarom wilt gij dat ik u loslaat? Ik zal (echter) doen wat gij verlangt, indien gij bij mij terug wilt komen.» Na hem beloofd te hebben weder te zullen terug komen<sup>3</sup>, begaf ik mij naar mijne schoone hoofdstad en deed daar afstand van de regeering. Indachtig aan den plicht der goeden, zooals

<sup>1</sup> Het geheele prulwerk dat thans onder den titel van Cariyā-Piṭaka bekend staat, kan niet de redactie bevatten waarop in de Voorrede op de Jātaka's bedoeld wordt. Want op bl. 47 wordt eene strofe aangehaald uit het Lomahaṃsa-Jātaka, die ook den aanhef uitmaakt van het Mahā-Lomahaṃsa-cariya (bij Morris p. 102), maar verder verwijst de schrijver der Voorrede naar de «uitvoerige» behandeling der stof in het Cariyā-Piṭaka. Nu is dit laatste in den tegenwoordigen vorm zoo weinig uitvoerig, dat genoemd Jātaka in vier strofen wordt afgehandeld en niets meer bevat dan hetgeen de schrijver der Voorrede in andere woorden in proza zegt. — Wat voor soort van werk ons Cariyā-Piṭaka is, kan o. a. ook daaruit blijken dat het Bhisa-cariya (bij Morris p. 95) eindigt waar de geschiedenis in 't Jātaka No. 488 en in de Jātaka-Mālā eerst recht begint. Zelfs de titel zou uit het Cariyā-Piṭaka alleen onverklaarbaar wezen, want in het geheele stuk, niet meer dan 8 strofen bevattende, is er geen sprake van bisāni (bhisāni); de uitgever heeft dat bhisa, d. i. lotusstengel, voor een mansnaam aangezien.

<sup>2</sup> De uitgever heeft niet geweten dat met Purisāda (eig. de Menscheneter) een bepaald persoon bedoeld was, en wel de zoon van Sudāsa; in het Mahā-Bhārata en andere Indische bronnen heet hij gewoonlijk Kalmāṣapāda of Sāudāsa; zie o. a. 7, 65, 82, behalve de plaatsen aangehaald in 't Petersburgsche Wordenboek i. v. Kalmāṣapāda. Evenmin heeft de uitgever begrepen dat saṅkaraṃ saripṃ onzin is voor saṅgaram saripṃ.

<sup>3</sup> Paphe in den tekst is onzin; bedoeld is puno.

die door de Jina's vroeger betracht werd, gaf ik geld aan den brahmaan en begaf mij daarop weder tot Puruṣāda. Ik voelde daarbij niet de minste aarzeling of hij mij zou dooden: ik ging mijn leven opofferen om mijn gegeven woord gestand te doen.»

Zooals men ziet, vertoont zich Sutasoma hier als een Indischen Albrecht Beiling. Volkomen datzelfde karakter draagt hij in de Jātaka-Mālā. Wij leeren hem uit dit werk kennen niet juist als een koning, maar als een prins — eene niet noemenswaardige afwijking; een prins die van jongs af zich met de borst toelagde op deugd, wetenschap en kunst. Vooral was hij een hartstochtelijk minnaar van schoone zedespreuken en zijn hartstocht hiervoor ging zóó ver, dat hij meermalen onmatige belooningen wegschonk aan de dichters van dergelijke verzen, iets hetgeen zijnen vader den Koning, die van meer prozaïschen en zuiniger aard was, bedenkelijk het hoofd deed schudden.

Eens dat Prins Sutasoma zich met gevolg in het park bij de stad vermeide, kwam daar een brahmaan en vermaard spreukdichter. De Prins ontving hem met zijn gewone minzaamheid en met al den eerbied dien men aan een brahmaan verschuldigd is; gaarne was hij bereid de dichtregelen te hooren, doch voordat nog de brahmaan aan 't woord had kunnen komen, ontstond er in het park eene geweldige opschudding, die de dames van de partij schrik en angst in het hart joeg. De prins, die geen oogenblik zijne bedaardheid verloor, vroeg: «wat is er gaande?» Met hevige ontsteltenis op het gelaat antwoordden de kamerheeren dat Kalmāṣapāda, Sudāsa's Zoon, de Menscheneter, in aantocht was na de troepen van den Prins op devlucht gejaagd te hebben. «Wie is die zoon van Sudāsa?» vroeg Sutasoma, hoewel hij het zeer wel wist. Tot antwoord ontving hij ongeveer het volgende bescheid. Zekere koning Sudāsa had eens, terwijl hij op de jacht was, gemeenschap met eene leeuw. De vrucht van die verbintenis was een knaapje, dat door de boschbewoners gevonden en aan genoemden koning gebracht werd. Deze, anders kinderloos, voedde het kind op en liet hem bij zijn overlijden het rijk achter. De zoon der leeuw verlooehende op den troon den bloeddorstigen aard zijner moeder niet: zijn liefste voedsel was menschen vleesch. Toen zijne onderdanen, het monster moede, zijn leven bedreigden, wendde hij zich in zijnen nood tot de Booze Geesten en beloofde hun een offer te brengen van honderd prinsen, indien zij hem uit zijn bangen nood redden. De Booze Geesten verhoorden zijne bede en de wreedaard maakte zich nu achtereenvolgens van 100 vorstenzonen meester. Thans was hij in aantocht om Sutasoma weg te voeren.

Onze Bodhisattva, wel verre van zich bij dit verhaal door vrees of afgrijzen te laten vermeesteren, gevoelde innig medelijden met den rampzaligen

zoon van Sudāsa en vatte aanstonds het even koene als menschlievende voornemen op om den verdoolde op het pad der deugd terug te voeren. Onverschrokken begaf hij zich naar de plaats waar Kalmāṣapāda zich bevond en zag daar den onmenschen in al diens afzichtelijkheid. Deze, niet weinig verheugd dat de prooi dien hij zocht hem zoo gemakkelijk in handen viel, draalde niet met hem aan te grijpen, nam hem op den forschen schouder en ijld met hem naar zijne veste. De met lijken bezaaide en met bloed bespatte bodem, de rosse gloed der flikkerende vuren, het akelig gejammer der jakhalzen, het gekrijsch der gieren en kraaien op de verschroeide takken der boomen welker stammen zwart waren geworden van den rook der opgerichte brandstapels — dat alles vormde een schouwspel, wel geschikt om het hart van den moedigste te doen ineenkrimpen. Op onzen Bodhisattva maakte dit alles niet den minsten indruk. Hij dacht aan den brahmaan, die zich zeker geveeld had eene schitterende belooning voor zijn verzen te zullen ontvangen en nu, in zijne billijke verwachting teleurgesteld, daar te huis achtergebleven was. Deze gedachte roerde Sutasoma zóó zeer, dat de tranen hem in de oogen schoten. Sāudāsa schreef de droefheid van den Prins aan andere oorzaken toe, aan laffe vrees voor den dood en aan de smart over de scheiding van bloedverwanten en vrienden. Hij liet niet na, dat te kennen te geven en voegde er schamper aan toe dat hij zulk eene zwakheid eigenlijk van Sutasoma niet verwacht had, daar hij dezen steeds als een man van karakter had hooren roemen. De Prins verzekerde den Menscheneter dat deze zich in de ware beweegredenen van zijne droefheid vergiste; wat hem griefde, was dat hij den brahmaanschen dichter zijns ondanks had teleurgesteld. «Wel aan», vervolgde hij, «geef mij vrijheid om heen te gaan en de wenschen van den dichter te vervullen. Zoodra ik diens spreuken gehoord heb, keer ik tot u terug.» Hoewel aanvankelijk niet genegen om dat verzoek in te willigen, liet de Menscheneter zich eindelijk toch overreden. «Ga dan», zeide hij, «voldoe aan de wenschen van dien brahmaan, en keer spoedig terug; ik zal onderwijl uwen brandstapel in gereedheid brengen.»

De Bodhisattva ijld naar huis, liet onverwijld den brahmaan roepen, hoorde uit diens mond vier schoone zedespreuken en beloofde den dichter recht vorstelijk. In eene daarop volgende ontmoeting met zijnen vader den Koning, putte deze zijne overredingskracht uit om zijnen zoon terug te houden van de roekelooze daad zich opnieuw in de macht van den Menscheneter te begeven, doch het baatte niet. Sutasoma betoogde dat hij het gegeven woord niet mocht en kon schenden, en, met geen ander geleide dan zijn gerust geweten, zocht hij welgemoed den zoon van Sudāsa weder op.

Toen deze den Prins in de verte zag aankomen, kon hij zich niet weêr-



houden een gevoel van bewondering te koesteren. In die stemming was hij, toen de Bodhisattva hem naderde en toeriep:

«Ik heb eenen schat van schoone spreuken opgedaan en heb aan iemand die mijne mildheid behoefde geschonken wat hem toekwam; dat ik aan mijnen wensch heb kunnen voldoen, is aan u te danken. Nu ben ik weder hier; eet mij op of slacht mij als een offerdier, zooals gij verkiest.» Sāudāsa, in wiens hart reeds eenige verandering was gekomen, antwoordde: «Ik heb zoo'n haast niet en de brandstapel rookt nog te veel; het vleesch smaakt lekkerder als het op een niet rookend vuur gebraden is. Laat ons eens die schoone spreuken hooren.» «Wat hebt *gij* aan zulke spreuken? *Die* verzen bevatten eene opwekking tot deugd, en deugd gaat niet met ondeugd samen.» Doch Sāudāsa hield aan, en toen Sutasoma bespeurde dat zijne mannelijke taal al dieper en dieper indruk maakte, toen hij het gunstige oogenblik gekomen zag, droeg hij de vier spreuken van den brahmaan voor. De Menscheneter was over den inhoud zóó getroffen dat hij na de vierde spreuk uitriep: «Ik laat u de keuze om vier gunstbewijzen van mij te eischen; zeg mij wat gij van mij verlangt.» «Welaan», sprak de Bodhisattva, «zoo het u werkelijk ernst is, dan eisch ik: vervul trouw uwe plichten; laat de gewoonte om anderen kwaad te doen varen; laat al uwe gevangenen vrij; onthoud u voortaan van menschen vleesch.»

Den laatsten eisch in te willigen, viel Sāudāsa zeer zwaar; hij was op het punt zijn woord te breken, doch Sutasoma hield zich zóó kloek en sprak zóó overtuigend, dat Sāudāsa's zoon snikkende en met tranen hem te voeten viel, hem als heer en meester erkende, en alle eischen inwilligde.

Onmiddellijk na de bekeering van den Menscheneter, begaf Sutasoma zich met hem naar de gevangen Prinsen, die bij het zien van Sutasoma aanstonds begrepen dat het uur hunner verlossing geslagen had. Hunne harten gingen open bij den aanblik van Sutasoma, gelijk de waterleliën wanneer zij beschenen worden door de stralen van de maan. De Bodhisattva trad naar hen toe, richtte vriendelijke en troostrijke woorden tot hen en bevrijdde ze uit hun gevangenschap, doch niet dan nadat hij hun den eed had afgeeeischt dat zij Sāudāsa geen haat zouden toedragen. Daarna trok hij, van den bekeerden zondaar en de vorstenzonen vergezeld, naar zijne hoofdstad, onthaalde ze naar behooren en zorgde daarna dat allen in hun heerschappij hersteld werden.

Alvorens tot de oud-Javaansche bewerking der legende over te gaan, willen wij opmerken dat de zakelijke inhoud van 't Mahā-Sutasomajāta in het nog niet verschenen gedeelte van Prof. Fausböll's uitgave meer dan waarschijnlijk niet van de door Çūra gevolgde redactie afwijkt. Wij mogen dat gerust aannemen op grond van het volgende feit. Van de 34 nummers



in de *Jātaka-Mālā* komen er niet minder dan 23 ook voor in het reeds in druk verschenen gedeelte der *Pāli-Jātaka's*. Bij vergelijking nu vindt men, dat al die stukken niet enkel wat den zakelijken inhoud betreft overeenstemmen, maar dat de verzen, d. i. het oudste en meest geheiligde gedeelte dier vertellingen, zich voordoen als verschillende lezingen van één en denzelfden tekst, behoudens het verschil in dialect. Neemt men hierbij nog in aanmerking dat het boven medegedeelde onsamenhangende uittreksel in het *Cariyā-Piṭaka* alleen verstaanbaar wordt, indien het tot grondslag heeft zulk een verhaal als de *Jātaka-Mālā* ons biedt, dan is er weinig twijfel aan of het verschil tusschen de redactie in den *Pāli-canon* en die in *Čura's* bewerking moet van luttele beteekenis wezen. Het was noodig zulks op te merken, omdat de bewerking der stof door den Javaanschen dichter *Tantular* niet geringe afwijkingen vertoont, en het van belang was vast te stellen dat de oorzaak dier afwijkingen niet behoeft gezocht te worden in de *Pāli-redactie*. Trouwens en het *Pāli* en het Zuidelijke *Buddhisme* zijn op Java en in geheel *Indonesië* steeds onbekende grootheden geweest.

Het Oud-Javaansche gedicht, door den dichter zelven eigenlijk betiteld als *Puruṣāda cānta*, d. i. «*Puruṣāda* bedaar» — duidelijkshalve zou men dit weér kunnen geven met «*Puruṣāda* tot zachtzinnigheid bekeerd» — is een vrij omvangrijk gewrocht.<sup>1</sup> De stichtelijk-zedekundige legende is uitgedijld tot een uitvoerig romantisch verhaal met godsdienstig-wijsgeerige strekking, maar tevens rijk en bont gestoffeerd met veldslagen, tweegevechten, idyllische beschrijvingen van 't kluizenaarsleven, het lief en leed van minnende harten en de genoegens der min, met aandoenlijke tooneelen van vorstelijke weduwen die den gesneuvelden echtgenoot in den dood volgen, en niet het minst met godsdienstig-wijsgeerige gesprekken over het wezen van *Buddha* en *Čiva*.

De vraag die bij de lezing van dat alles telkens bij ons oprijst is: «uit welke bronnen heeft de Javaansche dichter zijne stof geput?» In een tal van bijzonderheden komt zijn voorstelling overeen met de ons bekende. Laten wij enkele daarvan aanstippen. De hoofdpersoon is *Sutasoma*; de tweede held van het stuk is *Sudāsa's* zoon, bijgenaamd *Puruṣāda*, de *Menscheneter*. Beider karakter is, in 't algemeen gesproken, hetzelfde als in de *Indische* redacties, doch beider geschiedenis, voordat zij met elkaar in aanraking

<sup>1</sup> Het Hs. der Leidsche Universiteitsbibliotheek op palmblad met Balineesche letter geschreven telt 127 fol., waarvan onbeschreven de voorzijde van fol. 1, naar gewoonte, en slechts gedeeltelijk beschreven de laatste bladzijde. Iedere bladzijde bevat vier regels, op elk waarvan gemiddeld 90 *Akṣara's*. Dat geeft voor 't geheel, naar Indische manier van berekening, 2885 *Grantha* (*Grantha* of *Čloka* = 32 *Akṣara's*). Het onderschrift is: *iti Sutasoma sangkava* (l. *sungkava*); *tlasinurat*. D. i. «Hier eindigt het geschrift «*Sutasoma in rampspoed*» of «in druk».

komen, is veel uitvoeriger beschreven. Wij vernemen o. a. hoe Sutasoma, die eene groote neiging tot het bespiegelend leven had, een tijd lang als heremiet in den Himālaya leefde en niet dan met groote moeite kon overgehaald worden om zich met de bekoorlijke Prinses Candravatī te verbinden, eene verbintenis die voor 't heil der wereld noodzakelijk was. Wat Sudāsa's zoon betreft, diens krijgstochten om het noodige getal Kṣatriya's voor zijn beoogd menschenoffer meester te worden, vullen ettelijke bladzijden. Meer in 't bijzonder staat de dichter stil bij den heftigen kamp, dien Puruṣāda met zijn ontelbaar heir van reuzen, hellewichten en andere geesten der duisternis voert tegen den heldhaftigen koning van Ceilon, Jayavikrama, die met het zwaard in de vuist sneuvelt en daardoor Puruṣāda's hoop om hem gevangen te nemen ten eenen male vrijdelt. De weduwen van Jayavikrama volgen haar gemaal in den dood. Dit is eene opmerkelijke bijzonderheid om meer dan ééne reden, maar vooral omdat het op zich zelf reeds voldoende bewijst dat de dichter geene Buddhistisch Singaleesche bron kan gebruikt hebben. Hij moet zelfs geheel onkundig geweest zijn van de zeden van het Buddhistische Ceilon.

Van de verschillende namen waaronder Sudāsa's zoon in het gedicht voorkomt, zijn er twee die in de ons bekende Indische bewerkingen der legende ontbreken, namelijk Jayantaka (slecht gespeld Jayāntaka) en Sudanḍa, wier verklaring wij hier achterwege zullen laten, omdat wij anders een betoog zouden moeten leveren dat de mythische grondslag der legende geen andere is dan de bekende Rāhumythe, een betoog waarvoor het hier de plaats niet is.

Over 't algemeen is het gedicht zeer rijk aan Indische persoons- en plaatsnamen, daaronder enkele die zeer zeldzaam zijn, bijv. Vaila (eigenlijk Vaiḷa, en naar slechte Noord-indische spelling Vaidā, d. i. Vorst van Viḷa-land).<sup>1</sup> De woonplaatsen der handelende personen, hun familiebetrekkingen en gedeeltelijk de geschiedenis van hun geslacht worden in 't gedicht vermeld, en wel met niet geringere aardrijkskundige kennis dan men in Indische geschriften pleegt aan te treffen. Om met den hoofdheld te beginnen vernemen wij dat hij, de Bodhisattva, op aarde nederdaalde om geboren te worden als de zoon van Mahāketu, een Kurutelg, Koning van Hāstina, en van Prajñākari (of Prajñādhari, zooals zij ook genoemd wordt), dochter van Subala. Op den bepaalden tijd ontving de jonge prins den naam van Sutasoma. Zijn latere tegenstander, Sāudāsa, heerschte te Ratnakhanḍa — een naam, die, terloops zij het gezegd, in Indië nog niet is weêrgevonden, althans voor zoover ons bekend is.

Een dorre opsomming van namen in denzelfden trant is geheel overbo-

<sup>1</sup> Zie *Indian Antiquary* VI (1877), 92-93; VII (1878), 302-303.

dig: er is genoeg gezegd om het vermoeden te wettigen dat Tantular, welke opsmukkingen hij zich ook veroorloofd en hoeveel hij ook uit zijne eigene verbeelding geput moge hebben, zeer zeker eenen tekst tot grondslag heeft gebruikt waarin die namen, althans voor het meerendeel voorkwamen. Dat hij een ouder Buddhistisch gedicht tot voorbeeld gehad heeft, zegt hij ons trouwens zelf in deze woorden (fol. 2, a): *Pūrvvaprastāvaṅgaṃ parvvaracanaṅgaṃ sangkaṅgaṃ boddhakāvyaṃ*. D. i. «De bron waaruit bij de vervaardiging van dit boek geput is, is het *Bāuddhakāvya*.»

Het is dus niet twijfelachtig dat Tantular bij de samenstelling van zijn gedicht een voorbeeld volgde; de vraag is alleen hoedanig die bron was. Hierop nu weten wij vooralsnog geen bescheid te geven, doch zooveel mogen wij als zeker stellen dat bedoeld werk aanmerkelijk afweek van de ons bekende bewerkingen der legende van Sutasoma in Indië en op Ceilon. Verder mogen wij het vermoeden uitspreken dat het eene Mahāyānistische omwerking der legende bevatte of althans eene sterk gekleurde Mahāyānistische tint had. Dit vermoeden steunt — want ook een vermoeden moet op deugdelijke gronden steunen — op de volgende feiten.

In de eerste plaats is ons geen andere vorm van Buddhisme op Java bekend dan 't Mahāyāna. Reeds in de alleroudste Buddhistische inscriptie, uit Kalasan, aan de godin Tārā gewijd, van den jare 700 Çaka = 778 A. D. ontmoeten wij het Mahāyāna volledig ontwikkeld.<sup>1</sup> Alle bouwwerken en beelden op Java leggen verder getuigenis af omtrent het Mahāyānistisch karakter van 't Javaansche Buddhisme. Ten tweede komt in aanmerking dat Tantular zelf een aanhanger was van het Mahāyāna; zijn geheele werk is een doorlopend bewijs er van. Het woord mahāyāna, of zooals hij pleegt te spellen: mahāyana, is een zijner lievelingsuitdrukkingen; hij bezigt het in den zin dien men oudtijds aan ārya, nu eens substantief, dan weêr adjectief hechtte.<sup>2</sup> Ten derde is de plaats die de bodhisattva genaamde wezens in het stelsel innemen, eene andere dan bij de ouden. Bij de laatsten, men weet het, is de bodhisattva een Buddha *in spe*, anders gezegd: de Buddha in eene vroegere phase van ontwikkeling. Zulk een Bodhisattva van den ouden stempel is bij Çūra en in den Pāli-canon onze Sutasoma, die, wie weet hoeveel Aeonen, vóór den Leeuw der Çākya's op aarde verwoylde. Niet aldus in het Javaansche gedicht: daar is de Bodhisattva Sutasoma een Avatāra van den grooten Çākyasiṃha (fol. 2, b), en wel in

<sup>1</sup> Het stuk is 't eerst ontleijferd en verklaard door Dr. Brandes in Tijdschrift v. Indische T. L. en Vkr., dl. XXXI (1886).

<sup>2</sup> Het heeft al den schijn of Tantular het gebruik van ārya in toepassing op geestelijke personen vermeden heeft; dan dit vindt misschien zijne verklaring in de omstandigheid dat ārya bij de Javanen bij voorkeur als titel van Kṣatriya's in zwang was en gedeeltelijk nog is.

de IJzeren eeuw, met geen andere bestemming dan om den overmoedigen Geest der Duisternis (belichaamd in Sudāsa's zoon) te fnuiken. De Grootte Leeuw<sup>1</sup> der Čākya's, de Buddha als de Allerhoogste, handelt niet; het werkdadige element wordt vertegenwoordigd door de Bodhisattva's, zoo-wel in 't oudere als in 't nieuwere stelsel; maar in het eerste gaan de Bodhisattva's onveranderlijk den Buddha vooraf, terwijl in het Mahāyāna Bodhisattva's als zonen van de bijbehorende Buddha's, bepaaldelijk Dhyāni-Buddha's, optreden.

Het aangevoerde wettigt, onzes inziens, het boven geopperde vermoeden dat Tāntular eene Mahāyānistische redactie of omwerking der legende tot grondslag van zijn romantisch gedicht met godsdienstig-wijsgeerige strekking gebruikt heeft. Uit welke onderafdeeling der Mahāyānisten die veronderstelde redactie afkomstig was, durven wij niet bepalen, want alles wat wij van de verschillende groepen of scholen in den boezem van 't Mahāyānisme weten, is zóó verward en uit zulke onzuivere bronnen geput, dat het beter is zich *daarover* niet in gissingen te verdiepen.

De vraag hoe de gegevens waren waarover de Javaansche dichter beschikken kon, is geheel onafhankelijk van eene andere: «in welke verhouding staat *zijn* Sutasoma tot den ons van elders bekenden?» Te willen beweren dat *zijn* held in oorsprong verschilt van den ouderen, zou een spelen met woorden zijn. Beide zijn onloochenbaar «radicaal» één en hetzelfde wezen. Men zou kunnen zeggen dat het latere beeld eene vervorming is van het vroegere, doch het ding dat afgebeeld is blijft hetzelfde, al kan men het van verschillende standpunten beschouwen en in verschillend licht plaatsen. Wat de Bodhisattva tot stand brengt, is in beide gevallen hetzelfde: hij overwint de macht der duisternis en bekeert den menschenetenden Sāudāsa. Juist omdat hij handelend optreedt, en wel handelend in den dienst van licht en waarheid, moet hij de hoedanigheid van Bodhisattva bezitten. Of zulk een wezen nu voorgesteld wordt als eene vleeschwording van den hoogsten Buddha dan wel als een nog niet volkomen Buddha, doet weinig ter zake. Hij is en blijft een handelend wezen, en de Buddha handelt *niet*. Het is 't ABC van alle Indische stelsels dat de Hoogste Rede, onverschillig of men zich die denkt als zuivere abstractie dan wel zich voorstelt als belichaamd in de organische en anorganische wereld, dat de Hoogste Rede zelve *niet* handelt, ofschoon zonder haar de organen — wier natuur stoffelijk is — ook werkeloos zouden wezen.

Bij alle en allerlei Buddhisten is het Hoogste Wezen de Buddha. Tot

<sup>1</sup> «Leeuw» is in 't Sanskrit *siṃha* en ook *hara*. Substitueer dit laatste voor 't eerste, en schrijf het met een hoofdletter, en ge zult zien wie die Leeuw, — feitelijk voorgesteld als het toonbeeld van zachtmoedigheid, dus juist het tegendeel van een leeuw — is.

zoover zijn allen het eens. Doch wie of wat is de Buddha? Hier beginnen de moeielijkheden, te meer omdat alle en allerlei Buddhisten naast den eenen Buddha eene veelheid van Buddha's erkennen. Natuurlijk kan die schijnbare tegenstrijdigheid op verschillende wijzen opgeheven worden, en het is juist de mogelijkheid om verschillende oplossingen van het vraagstuk te geven, die in verloop van tijd tot scheiding in secten aanleiding moest geven, al is het niet te ontkennen dat er in de monnikwereld verschilpunten van meer praktischen aard meermalen eene splitsing der geloovigen ten gevolge hebben gehad.

De groote afdeeling der Kerk die zich met den naam van «Mahāyāna» tooide, onderscheidde zich, bij alle theoretische verschillen in eigen boezem, kennelijk van de oudere door 't invoeren van nieuwe *soorten* van Buddha's en Bodhisattva's, en van eenen grooten voorraad formulieren van vroom gepeins (saṃādhi's). Aan dien ijver om in den eeredienst eene gewenschte verscheidenheid te brengen paarde zich echter in niet geringe mate belangstelling voor scholastieke bespiegelingen. Onder de vraagstukken waarmede zich de scholastiek bezighield nam dat, herwelk betrekking had op het wezen Buddha's de eerste plaats in. Het standpunt van den Javaanschen dichter op dit stuk leeren wij kennen uit verschillende zinsneden in zijn werk, zoo niet volledig, dan toch meer dan voldoende voor onze oogenblikkelijke behoefte.

Nog vóórdat Tantular overgaat tot het eigenlijke verhaal (fol. 2, a) kondigt hij het feit dat de Hoogste Buddha zal afdalen om zich in Sutasoma te belichamen, aldus aan:

Ngūni Dvāpāra ring Treta-Kṛtayuga sirang sar(vva)dharṃmāṅgarakṣa |  
Tan len Hyang Brahma-Viṣṇu-Īṣvara sira matēmah bhūpating marttyaloka |  
Mangken prāptāṅg Kali Ārī-Jinapati manurun mātyana ng Kāla mūrka ||

D. i. Eertijds in (het wereldtijdperk) Dvāpara, in het Kṛta- en Tretayuga belichaamde Hij, de behoeder van het geheele lichaam der Wet (d. i. der Wereldorde), Hij die geen andere is dan de god Brahma-Viṣṇu-Īṣvara, zich in (verschillende) koningen in de menschenwereld. Thans nu het Kali-yuga (de IJzeren eeuw) gekomen is, daalt hij neder om den overmoedigen Kāla <sup>1</sup> te doden.

Derhalve, Buddha is voor Tantular identisch met de Drie-eenheid Brahma, Viṣṇu en Īṣvara, de Hindusche Trimūrti, of, zooals hij zich uitdrukt: Tripuruṣa, d. i. Drie personen of Driepersonig (fol. 56, b; 124, b). <sup>2</sup> Dat hoogste, alomvattende Wezen is de behoeder van den Dharma, van de eeuwige

<sup>1</sup> Kāla is dubbelzinnig, en daarom onvertaalbaar; het is zoowel «de Tijd, de Dood», als «de zwarte, Duisternis, Verduistering». Eigenlijk zijn dit twee woorden.

<sup>2</sup> In andere woorden heet dit in Vedāntasūtra, I, 1, 2: janmādy asya.

wereldorde, staat dus in zeker opzicht hooger dan die wereldorde, vormt dus de hoogere eenheid welke de drie-persoonlijkheid, de drievuldigheid omvat, al kan ze in zeker opzicht hiermede gelijk gesteld worden. <sup>1</sup> Dat Wezen heeft in alle tijdperken der wereld bestaan, en bestaat thans nog; het heeft zich van den aanvang der tijden geopenbaard in luisterrijke vorstengestalten en daalt ook nu nog in onze verdorven dagen op deze aarde neder om de macht der Duisternis te niet te doen door de machten der Helle te bestrijden.

Wat de eeuwigheid van Buddha betreft, is het van belang te vergelijken wat een der oudste en heiligste boeken van den Mahāyānistischen canon, de Saddharma-Puṇḍarīka, te dien aanzien leert. In het 15<sup>de</sup> hoofdstuk, getiteld «Levensduur van den Tathāgata», wordt in bewoordingen, die in een zeker geheimzinnig waas gehuld zijn, door den Tathāgata zelven verkondigd dat hij een ontelbare reeks van Aeonen geleefd heeft en nog leven zal. De lieden verbeelden zich dat hij het Nirvāṇa is ingegaan, doch in werkelijkheid was het slechts een vertoon van Nirvāṇa, waartoe hij ter wille van de menschelijke zwakheid besloten had. Hij, de Vader der wereld, de uit zich zelf geborene, het Hoofd en de Redder der schepselen, brengt een schijn van Nirvāṇa voort wanneer hij ziet dat de menschen door dwaling verblind zijn. In werkelijkheid is hij niet onderworpen aan algeheele uitdooing; alleen bij wijze van kunstgreep neemt hij den schijn er van aan; en herhaalde malen heeft hij zich in de wereld der levenden vertoond, hoewel hij in werkelijkheid steeds woont hoog op den Gierentop. Tot de meest kenmerkende gedeelten dier onthullingen van het wezen des Tathāgata's behooren de volgende verzen: <sup>2</sup>

1. «Sedert een onbegrijpelijk aantal van duizenden millioenen van

<sup>1</sup> Onwillekeurig worden wij hier herinnerd aan de woorden van Walther von der Vogelweide (ed. Lachmann, p. 8):

Got, diner Trinitäte,  
die beslozen hâte  
din fürgedanc mit râte,  
der jehen wir, mit driunge  
diu drie ist ein einunge.  
Ein got der hohe hêre,  
sîn ie selbwesende êre  
verendet niemer mêre,  
der sende uns sine lêre,  
uns hat verleitet sêre  
die sinne ûf mänge sünde  
der fürste ûz helle abgründe.

Walther leefde ongeveer eene eeuw vóór Tantular.

<sup>2</sup> Naar de Engelsche vertaling in Sacred Books of the East, Vol. XXI (1884), p. 307-308.

Aeonen, onmetelijk veel, heb ik de hoogste wijsheid bereikt en nooit opgehouden de Wet te verkondigen.»

2. «Veel Bodhisattva's heb ik opgewekt en in Buddhakennis bevestigd. Myriaden van millioenen van wezens, ja eindeloos vele, heb ik in tal van Aeonen tot volle rijpheid gebracht.»

3. «Toon ik een beeld van Nirvāṇa, dan is het een kunstgreep, uitgedacht om de schepselen op te voeden, hoewel ik in werkelijkheid niet ben uitgedoofd, en steeds nog op deze zelfde plaats (den Gierentop) de Wet verkondig.»

4. «Dat is de plaats waar ik mij zelve, waar ik alle wezens bestier, doch averechts gezinde lieden, in hun verblinding, zien niet dat ik daar ben.»

5. «In den waan dat mijn persoon volledig uitgedoofd is, vereeren zij op menigerlei manier de relieken, maar *mij* zien zij niet. Alleen voelen zij zekeren inwendigen drang en daardoor wordt hun hart gelouterd.»

6. «Wanneer zulke rechtgeaarde, ootmoedige en zachtzinnige schepselen hun aardsch hulsel verlaten, dan vergader ik de schare mijner getrouwe jongeren en openbaar mij *hier* op den Gierentop.»

7. «En dan spreek ik aldus tot hen, op deze zelfde plaats: ik was te dier tijd niet geheel uitgedoofd, o monniken! ik werd herhaaldelijk in de wereld der levenden geboren.»

8. «Al zie ik dat de schepselen rampzalig zijn, dan openbaar ik hun toch niet (altijd) mijn ware wezen. Laat hen eerst eenen inwendigen drang gevoelen om mij te zien, en dan zal ik hun de ware Wet onthullen.»

Om onze aanhaling niet te zeer te rekken, veroorloven wij ons te verwijzen naar het aangehaalde hoofdstuk van den Saddharma-Puṇḍarīka en naar de Voorrede van den vertaler, bl. XXV, vgg., waar aangetoond is hoe de uitingen van den Tathāgata in het wezen der zaak geheel overeenkomen met de leer van de Bhagavad-Gītā.

Als wij bedenken dat er tusschen de vervaardiging van 't oudere gedeelte van den Saddharma-Puṇḍarīka en den tijd van het Oudjavaansche gedicht meer dan duizend jaren liggen, en als wij niet uit het oog verliezen in welke richting de ontwikkeling van 't geloof der Indiërs in 't algemeen zich gedurende dat lange tijdperk bewogen heeft, dan zullen wij ons niet verwonderen eenige punten van verschil te ontdekken. Het leerstuk van het eeuwig bestaan des Tathāgata's, hetwelk in den Saddharma-Puṇḍarīka met zeer veel omhaal en in nevelachtige taal wordt voorgedragen, is bij Tantular scherp en duidelijk geformuleerd. De herhaalde openbaringen van het Hoogste Wezen op aarde zijn bij den laatste Avatāra's, volkomen in den zin van het Hinduïsme; Avatāra's, gelijk aan die van Viṣṇu, niet alleen om gerechtigheid te prediken, maar ook en vooral om de gerechtigheid te handhaven.

Van daar dat Tantular spreekt van «vorsten», en ook vormelijk het Hindusch spraakgebruik volgt, want het Oudjavaansche manurun is «nederdalen», gelijk in het Sanskrit avatarati. <sup>1</sup>

De opvatting van den Javaanschen Mahāyānist sluit zich dan nauwer, ook vormelijk, bij de voorstelling van het Hinduïsme aan dan de leer in den Saddharma-Puṇḍarīka ontwikkeld. Van Çivaïetischen invloed is ons tot nog toe niets gebleken. In het oudere gedeelte van het canonieke boek is die in 't geheel niet zichtbaar; het staat op het standpunt van de Bhagavad-Gītā en nadert het stelsel van het Brahmasūtra of Middel-Vedānta, in zoo verre het Hoogste Wezen het brahma en persoonlijk gedacht Brahṃā Pitāmaha, de Vader der schepselen, is. <sup>2</sup> De vereering van Brahṃā Pitāmaha heeft zich onder de Buddhisten van Nepāl, ten minste onder de theïstische secten er van, gehandhaafd: de Cāitya's daar te lande, zijnde tempels van den hoogsten rang, zijn gewijd aan Ādibuddha en de Dhyāni-buddha's. Een van de beroemdste Cāitya's is dat van Svayambhu Nātha bij Katmandu. <sup>3</sup>

In de laatste stukken van den Puṇḍarīka zijn er tal van aanrakingspunten met bepaald Çivaïetische voorstellingen, doch daarover behoeven wij hier niet uit te weiden; wij bepalen ons tot de theorie van de hoogere eenheid van Çiva en Buddha, gelijk die in het oude Javaansche gedicht verkondigd wordt.

Misschien is het niet geheel overbodig er aan te herinneren dat Çiva voor de Çāiva's van welke richting ook, geenszins alleen de Vernieler is, zooals Hodgson zich laat ontvallen. Neen, hij is de Parameçvara, de opperheer, de hoogste Guru en de bespiegelende wijsgeer bij uitnemendheid. <sup>4</sup> Wie, die geen vreemdeling is in de Indische letterkunde, kent niet de schoone beschrijving van Çiva's idyllisch kluizenaarsleven in den Himālaya, in Kālidāsa's Kumāra-sambhava? Voorzeker, in een zijner vormen is Çiva de verdelger, is hij Mahākāla, en als zoodanig is hij in ons gedicht de bezieler, d. i. het eigenlijke wezen, de kwintessens van Sudāsa's zoon, den Menschenverslinder, alias Rāhu, den verduisteraar. Doch de hoofdgebeurtenis van het gedicht is juist de zegepraal van Sutasoma, die openbaring van het Hoogste Wezen, van Buddha, van den Leeuw onder de Çākya's, op Sāudāsa-Mahākāla, die zich — om de woorden van Tantular zelven te gebrui-

<sup>1</sup> De term Avatāra is bij de Noordelijke Buddhisten zeer wel bekend; de Lama's van Tibet bijv. beschouwen zich zelven als Avatāra's; zie Hodgson Essays p. 48.

<sup>2</sup> Vgl. voorrede op de Engelsche vertaling van Saddh. Puṇḍ. p. XXVII. [Zie hiervóór, p. 189.]

<sup>3</sup> Hodgson Essays p. 29; 111.

<sup>4</sup> Wij verwijzen hier alleen naar het overzicht van drie Çivaïetische stelsels in den Sarvadarçana-saṅgraha, p. 74, vgg.



ken — voor Sutasoma nederboog, «gelijk de god Varuṇa het eenmaal deed voor Rāma-candra», die luisterrijke openbaring van Hari, den Leeuw onder de helden (fol. 123, b). Met andere woorden: de Duisternis, de Dood, is minder dan, is vervat in het Eeuwige grondelooze licht, het leven wekkende element des Heelals, de aether, zooals sommigen het noemen.

Men zou kunnen zeggen dat wanneer Varuṇa, een vorm van Çiva, zich nederbuigt voor Rāma, een deel (aṃṣa) van Hari, en wanneer daarmede vergeleken, d. i. gelijk gesteld wordt <sup>1</sup> de onderwerping van Mahākāla aan Sutasoma, daarin toch ligt opgesloten de erkenning van Hari's, al. Buddha's meerderheid. Tot op zekere hoogte is dat ook zoo; ook het Mahāyāna heeft den oorsprong van het Buddhisme uit Viṣṇuïetische elementen niet verloochend, maar even als de Hindu's gelooven en leeren — zonder verlof daartoe van Europeesche geleerden gevraagd te hebben of te vragen — dat Viṣṇu en Çiva bij slot van rekening één zijn, zoo verklaart Tantular dat Çiva en Buddha één zijn. <sup>2</sup> Men hoore in welke bewoordingen hij zulks doet. Op fol. 120, a van het Leidsche Hs. leest men:

Hyang Buddha tanpahi Çiva rāja deva ||  
 Rvānekadhātu vinuvus, vara-Buddha viçva;  
 bhinneki rakva ring apan kēna parvvanosēn |  
 mangkā Jinatva lavan Çivatatva tunggal,  
 bhinneka tunggal ika tan hana dharma mangrva ||

D. i. «God Buddha verschilt niet van Çiva, den opperste der goden. Beiden heeten veel elementen te bevatten; de verhevene Buddha is het Al. Hoe kan men hen, (in zeker opzicht) onderscheidbaar, overijld in tweeën scheiden? Het wezen van Jina en het wezen van Çiva zijn één. Zij zijn onderscheiden en zij zijn één: in de Wet is er geen dualisme.»

Brengt men deze woorden in verband met de boven aangehaalde waar de Buddha gelijkgesteld wordt met de Trimūrti, en tevens met een paar uitingen over de Dhyāni-buddha's, aanstonds mede te deelen, dan komt men tot de gevolgtrekking dat Tantular aan den naam en de anthropomorphische voorstelling van het Hoogste Wezen slechts eene ondergeschikte waarde toekent; dat voor hem het Allerhoogste wezen eenvoudig is het param brahma, de λόγος, die zich èn in den Makrokosmos èn in den Mikrokosmos van eeuwigheid tot eeuwigheid op verschillende wijzen en in verschillende vormen openbaart. De dienaren en werktuigen van die, in abstracto beschouwd, eeuwig in rust verkeerende Rede, zijn de Dhyāni-

<sup>1</sup> Vergelijking is in de taal der mythologie gelijkstelling.

<sup>2</sup> Reeds in Rgveda I, 50, 6 en 7 ligt de erkenning opgesloten dat Varuṇa en Sūrya twee namen zijn voor het hoogste wezen. Yāska (in Roth's uitgave (1848-1852) p. 175) doet vergeefsche moeite den duidelijken tekst te verwringen.

Buddha's, die echter op zich zelve, zonder de levenwekkende aanraking van de Rede, den inwendigen souverain, ook werkeloos zouden zijn. Doch zoodra de levenwekker in hen vaart, geven zij geboorte aan de Dhyāni-bodhisattva's en deze zijn werkzaam.<sup>1</sup>

De Dhyāni-buddha's zijn volgens de volkomen duidelijke bepaling van hun wezen: pañcendriyākāra, pañcāyatanākāra en pañcabhūtākāra, d. i. «zij verbeelden de vijf zinnen, de vijf zetels der zintuigen en de vijf elementen die het veld der zintuigelijke waarneming zijn.»<sup>2</sup> Dus verbeeldt Ratnasambhava den reukzin, voorts den zetel van den reukzin, den neus, en eindelijk diens element of gebied (viśaya, veld, gebied der zinnelijke waarneming; anders element, bhūta, en ook artha, object, genaamd); als dit gebied wordt beschouwd het vuur, in afwijking van de meer algemeene Indische voorstelling, volgens welke de aarde het eigenaardig veld van den reukzin uitmaakt. — Amitābha vertegenwoordigt den smaak, welks zetel de tong is en als welks gebied het water wordt beschouwd, overeenkomstig algemeen Indisch gebruik. — Vairocana verbeeldt het gezicht, het oog, en ten derde het bijbehorend element aether; anders de Hindu's, die als veld van 't gezicht het licht beschouwen. — Amoghasiddhi vertegenwoordigt den tastzin, de huid en de aarde, terwijl anders het element lucht of wind voor den gevoelszin bewaard wordt. — Eindelijk Akṣobhya verbeeldt het gehoor, het oor en de lucht; de Hindu's beschouwen de aether als het element van het gehoor, van 't geluid.

Wij zien dat de Dhyāni-buddha's slechts kunstmatige eenheden zijn, samengesteld uit ongelijkslachtige bestanddeelen, tenzij men ze wil beschouwen als uitvloeisels van een soort idealisme of sectarisch Vedāntisme, dat het waargenomene met het waarnemende vereenzelvigt, of liever, het eerste als eene zinsbegoocheling wegcijfert. Hoe het zij, de Dhyāni-buddha's zijn, de benaming daargelaten, niet het uitsluitend eigendom van het Mahāyāna, want men vindt hen terug als de Pañcendra's, de vijf Indra's (d. i. de vijf indriya's, zintuigen) in eene Jaina-inscriptie, en als de Pañca Kuçika's<sup>3</sup> bij de Çivaïeten op Java. In ons gedicht (fol. 44, a) heeten zij ook de 5 Pitāmaha's, waardoor hun verhouding tot den oppersten Pitāmaha Brahmā nog duidelijker uitkomt. De vereering der vijf verpersoonlijkte zintuigen is, om zoo te zeggen, het noodzakelijk aanvulsel van eene leer die

<sup>1</sup> «The Dhyāni Bodhisattvas are, one by one, in succession, the tertiary and active authors of creations»; Hodgson Essays p. 28.

<sup>2</sup> Zie Hodgson p. 77.

<sup>3</sup> Kuçika's in dezen zin is een *plurale tantum*, waarbij als enkelvoud Kuçika, een naam van Indra, behoort, evenals Kāurava het enkelvoud van Kuru's is. In samenstelling wordt natuurlijk wederom het stamwoord gebruikt; dus heet Indra Kuçikottama, d. i. Kuçikānām uttama.

de Rede als hoogste wezen erkent. Van daar dat de Dhyāni-buddha's nooit mogen ontbreken in de aan Ādibuddha, alias Brahmā, gewijde Cāitya's, waar zij naar den aard der zaak de lagere plaatsen innemen.<sup>1</sup>

Als om de stelling dat het ware wezen van Buddha en het ware wezen van Çiva eigenlijk één zijn nader uit te werken en tevens in 't licht te stellen in welke betrekking Sāudāsa, al. Mahākāla, tot het hoogste wezen, param brahma, staat, laat Tantular onmiddellijk volgen (fol. 120, a):

Akṣobhya tatva kita ng Īçvara deva dibya  
 Hyang Ratnasambhava sireki Bhaṭāra Dhātā |  
 Sang hyang Mahāmara sirāstam ikāmitābha,  
 Çry Amoghasiddhi sira Viṣṇu mahādhikāra ||

D. i. «Gij (Sāudāsa, Mahākāla) zijt eigenlijk Akṣobhya, Īçvara (een vorm van Çiva), de doorluchtige god; de goddelijke Ratnasambhava is de Schep- per; de god Mahādeva (een vorm van Çiva) wijders is Amitābha; de luis- terrijke Amoghasiddhi is Viṣṇu de grootmachtige.»

Hier worden twee van de vier opgesomde Dhyāni-buddha's met even- zooveel vormen van Çiva vereenzelvigd. Op welken grondslag die gelijk- stelling rust, vereischt een omslachtig onderzoek dat ver buiten ons bestek ligt; niets minder toch dan het geheele stelsel volgens welke tusschen gees- telijke verschijnselen in den denkenden mensch en de cosmische verschijn- selen een mystisch verband gelegd wordt, zou het onderwerp van zulk een onderzoek zijn. Hier is het voldoende de aandacht er op te vestigen dat met ronde woorden verschijningsvormen van Çiva zelven met Dhyāni-buddha's vereenzelvigd worden.

De vijfde Dhyāni-buddha, Vairocana, t.a.p. niet vermeld, is in wezen één met Sutasoma, den hoofdheld, zooals meermalen in 't gedicht verklaard wordt.<sup>2</sup>

Met de aanhaling van nog ééne niet onbelangrijke plaats zullen wij onze mededeeling besluiten.

Op fol. 124, b richt Sutasoma tot den boetvaardigen Sāudāsa, die het monniksleven gaat aannemen, o. a. deze woorden:

<sup>1</sup> Volgens Hodgson l. c. p. 27 «the Dhyāni Buddhas, with Adibuddha, their chief, are usually and justly referred to the Theistic schools». Wij durven dat niet beslist tegen- spreken, maar kunnen het vermoeden niet onderdrukken dat zij evengoed, zoo niet beter, bij een pantheistisch stelsel passen.

<sup>2</sup> O. a. fol. 44, a:

singih yan Parameçvarādhika kitang triporuṣapati;  
 Grī Vairocana ring tathāgata makādi pañca Sugata.

Delaatste regelluidt in vertaling: «(Gij Sutasoma) zijt Vairocana onder de Tathāgata's, aan 't hoofd hebbende de 5 Sugata's».

Ngkā tekang japa yoga siddhi rēgēpēn pangalaha ri kaçaktin ing Musuh;  
Tatva Çri vara-Bajrapāṇi sira bāyu pēgēngēn i kadhīran ing manah |  
mvang Lokeçvara-çabda Çākyamuni-citta gavayakēn i tungtung ing hiçēp;  
byaktāvās matēmah Bhaṭāra paramārtha Jina kita divāngça bhāsvara ||

D. i. «En houd u vast aan het prevelend gebed en den Yoga die boven-menschelijke macht geeft, als middel om den Booze te overwinnen. Houd den adem in, het wezen (element) van Vajrapāṇi, met al de standvastigheid van uwen geest; en laat Lokeçvara's woord en Çākyamuni's geest aan de spits staan van uw gepeins. Wis en zeker zult gij dan (eenmaal) degene worden die waarachtiglijk Jina is, een schitterend deel (al. verschijnings-vorm, tevens: telg) des lichts.»

Het is opmerkelijk, schoon geenszins bevreemdend dat het element vāyu (lucht, adem, wind), anders den Dhyāni-buddha Akṣobhya eigen, hier aan zijnen zoon, den Dhyāni-bodhisattva Vajrapāṇi toekomt. Immers in de mythologie is de zoon in wezen dezelfde als de vader; het is hetzelfde ding in een later gedachten toestand. Trouwens ook buiten de mythologie wordt volgens Indische begrippen de vader herboren in den zoon; «ātma hi jājñā ātmanaḥ, heet het in een lied in 't Āitareya-Brahmaṇa, en iets verder: taj jāyā jāyā bhavati yad asyāṃ jāyate punaḥ <sup>1</sup> «daarom is eene jāyā (getrouwde vrouw) jāyā, omdat men in haar opnieuw geboren wordt (jāyate).»

Even weinig moeite levert de verklaring van den volgende versregel op, wanneer men weet dat de Yogin, die zich in vroom gepeins wil gaan verdiepen, zich tot die ernstige taak moet voorbereiden door het uitspreken van den Praṇava, het heilige woord Om, het Brahmawoord, en door zich te doordringen van die gevoelens welke den geest louteren, de gevoelens van welwillendheid, mededoogen, blijmoedigheid en gelijkmoedigheid. Het aankweeken van zulk eene stemming, die «bereiding van den geest» (cittasya parikarma), heet gewoonlijk bhāvanā, en bij de Hindu's en bij de Mahāyānisten <sup>2</sup>; de Zuidelijke Buddhisten bezigen den term brahmavihāra, d. i. Brahmawandel. Hier boven heet hetzelfde «Çākyamuni's geest of stemming», waaruit volgt dat Çākyamuni en Brahmā of brahma begrippen zijn die samenvallen. Om niet al te wijdloopig te worden, verwijzen wij voor de kennis van alles wat noodig geacht wordt als voorbereiding tot vroom gepeins, naar de hoofdbron, het Yogasūtra van Patañjali (1, 27, 33 en 34).

Het heilige brahmawoord, de Praṇava, wordt hier met de benaming van «Lokeçvara's woord» aangeduid. Zulks kan ons niet meer bevreemden na-

<sup>1</sup> Āit. Br. 7, 13.

<sup>2</sup> Bijv. Kāraṇḍa-Vyūha 73, 5. 14.

dat wij uit eene vroegere aanhaling gezien hebben dat Lokeçvara brahmasvarūpin, in aard en wezen Brahma, is. Deze omstandigheid, in verband met het feit dat een Dhyāni-bodhisattva eigenlijk één is met zijn vader, levert ons eene welkome bijdrage tot de verklaring van het veelzijdige karakter van Lokeçvara, anders genaamd Avalokiteçvara. Want, indien Vajrapāni in plaats kan treden van zijnen vader Akṣobhya, dan kan ook de Bodhisattva Lokeçvara de plaats innemen van zijnen vader Amitābha. Deze verbeeldt het element «de wateren»; derhalve ook Avalokiteçvara. Maar de wateren zijn gelijk te stellen met de zee, den oceaan, die ook als heer der wateren, als god des waters betiteld wordt. Nu begrijpt men waarom Avalokiteçvara den schijnbaar zonderlingen naam draagt van Matsyendra, heer der visschen, of althans met dezen vereenzelvigd wordt. Verder, de Oceaan heet Varuṇa; derhalve is Avalokiteçvara = Varuṇa. Deze laatste is eigenlijk de Alomvatter, d. i. cosmisch: de aether, de oneindige ruimte — de Indiërs gebruiken daarvoor één en hetzelfde woord: ākāṣa. In den Veda is Varuṇa uitdrukkelijk de meest omvattende, en in zoover de hoogste der goden; in latere tijden komt hij vooral voor als god des aarde omvattendden Oceans, en is hij als alomvattende aether en oneindige ruimte overgegaan in Çiva in diens rol van verpersoonlijkten ākāṣa. Nog in andere functies is Varuṇa opgegaan in Çiva, doch dit punt mogen wij hier laten rusten.<sup>1</sup>

Wij kunnen uit het zooeven medegedeelde de volgende mythologische vergelijking afleiden: Lokeça = Matsyendra = Varuṇa = Çiva. Dit is de uitkomst; nu de proef op de som. Indien het waar is dat Lokeça (Avalokiteçvara) een vorm van Çiva is, dan moet ook Amitābha het zijn. Dank zij den Javaanschen dichter, die uitdrukkelijk verklaart dat Amitābha = Mahādeva is, zien wij dat in de berekening geene fout is ingeslopen. Eene andere proef op de som leveren de afbeeldingen van Avalokiteçvara, die op zich zelf tot de elders gemaakte gevolgtrekking geleid hebben dat het voornaamste wezen in den Mahāyānistischen eeredienst een vermomde Çiva was. De naam zelf is een doorschijnende verhulling van Dṛṣṭi-guru, een der

<sup>1</sup> In de Zapiski Vostočnago otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obsčestva, II, 182 vgg. komt een berijmd gebed op Avalokiteçvara voor, uitgegeven in Sanskrittekst met Russische vertaling door Prof. I. Minajef. Ettelijke gedeelten van dat stuk herinneren aan de Vedische gebeden aan Varuṇa, inzonderheid dat in Rgveda I, 25. Het is niet aan te nemen dat de berijmer van het gebed iets zou geweten hebben van den inhoud dier Vedische gebeden; daarvoor is het stuk van veel te jonge dagtekening, maar er is in Indië door alle tijden heen zooveel van de Vedische denkbeelden en voorstellingen, in min of meer gewijzigden vorm en onder andere namen, overgebleven, dat het ons niet al te zeer mag bevreemden wanneer wij nagalmen van den Veda ontdekken in latere voortbrengselen van den Indischen geest.

namen van Çiva, want *dr̥ṣṭi* is «gezicht, al wat men ziet», *avalokita* insgelijks, en *guru*, meester, is een synoniem van *içvara*, heer, meester.

Hiermede is onze taak ten einde; wij meenen aangetoond te hebben dat hetgeen op grond van à-prioristische redeneeringen voor onmogelijk werd verklaard, langs historischen weg gebleken is bestaan te hebben. Het verband tusschen Mahāyānisme en Çivaïsme, hetwelk door de monniken van Orissa in de 7<sup>de</sup> eeuw onzer jaartelling zoo volkomen te recht doorgrond was, is op Java zóó innig geworden, dat deze of gene wellicht zou kunnen vragen of er nog wel sprake mag wezen van eene vermenging; of men niet veeleer moet spreken van ineensmelting. Mocht iemand die vraag stellen, dan zouden wij antwoorden: al waren volgens de theorie der meer ontwikkelden Çiva en Buddha in hooger zin één, de twee godsdiensten zijn toch niet ineengesmolten; zij bleven onderscheiden, al leefden hun belijders dan ook met elkander op den meest vriendschappelijken voet. De voorwerpen van eeredienst waren gedeeltelijk dezelfde, niet in schijn, maar in werkelijkheid.

---



# Der buddhistische Dichter Çūra.

---

Festgruss an Otto von Böhtlingk  
zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888.

Stuttgart, 1888.





Der Verfasser der nach Form und Inhalt gleich ausgezeichneten Jātaka-mālā ist in Indien völlig vergessen, in Europa noch wenig bekannt. Seinen Namen kennen wir nur durch die am Ende der Hss. vorkommende Angabe kṛtir iyam Ārya-Çūrapādānam. Da in *dieser* Form die Unterschrift kaum von Çūra selbst herrühren kann und sie deshalb zu einigem Zweifel Veranlassung geben könnte, ist es als ein glücklicher Umstand zu betrachten, dass die thatsächliche Richtigkeit der Angabe in den Hss. von anderer Seite bestätigt wird. Die Subhāṣitāvalī des Vallabhadeva enthält nämlich eine dem Bhadanta Çūra entnommene Strophe pāpaṃ samācarati u.s.w. (s. Peterson, Actes du 6<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes 3, 1885, p. 432) und diese Strophe kommt in der That in der Jātaka-mālā vor. Es ist St. 18 der 11. Erzählung, des Çakra-jātaka, und lautet vollständig wie folgt:

pāpaṃ samācarati vītaghr̥ṇo jaghanyaḥ  
 prāpyāpadaṃ saghr̥ṇa eva tu madhyabuddhiḥ |  
 prāṇātyaye 'pi tu na sādhujanaḥ svavṛttiṃ  
 velāṃ samudra iva laṅghayitum samarthaḥ ||

Die Nachrichten, die uns über den vortrefflichen buddhistischen Dichter zu Gebote stehen, sind äusserst dürftig. Wo bei Tāranātha in dessen Geschichte des Buddhismus der Name Çūra vorkommt (5. 90. 136. 140. 181. 204), kann nicht überall dieselbe Person gemeint sein, doch darf man mit Zuversicht in dem «Dichter Çūra», dessen Verdienst bei Tāranātha 181 rühmlichst hervorgehoben wird, den Verfasser der Jātaka-mālā erkennen. Es wird dort erzählt, dass Dharmakīrti, der berühmte Logiker, auf die Frage eines gewissen Königs, wer er sei, antwortete:

An Weisheit ein Dignāga, an Reinheit der Sprache ein Candragomin,  
 In der von dem Dichter Çūra stammenden Metrik erfahren,  
 Wer bin ich anders als der Besieger aller Gegenden.

Hieraus ist ersichtlich, wie berühmt Çūra als Metriker war. Vielleicht hat er auch ein Lehrbuch der Metrik verfasst, doch ist letztere Annahme ganz überflüssig, da schon in der Jātaka-mālā zur Genüge die ausserordentliche metrische Gewandtheit des Çūra zu Tage tritt. Die Zahl der in diesem Werke mit grosser Geschicklichkeit angewandten Metra ist nicht weniger als 31.

Aus jener dem Dharmakīrti in den Mund gelegten Strophe geht ferner hervor, dass Çūra vor Dharmakīrti lebte oder wenigstens in der Zeit des

letzteren als musterhafter Dichter galt. Dharmakīrti der Logiker wird in buddhistischen Quellen durchgängig als der letzte grosse Vorkämpfer des Glaubens in Indien und als Zeitgenosse des Kumāṛila und Čaṅkara vorgestellt. Dieser Umstand, in Verbindung mit der Thatsache, dass Itsing (Ende des 7. Jahrhunderts) ihn gar nicht erwähnt, führt zu der Annahme, er habe im Laufe des 8. Jahrhunderts geblüht. Freilich soll nach einer Behauptung des Scholiasten der Vāsavadattā (S. 235 in Halls Ausgabe) das von Subandhu im Texte genannte buddhistische Werk Alaṅkāra den Dharmakīrti zum Verfasser haben, doch das kann nicht richtig sein. Denn wenn Dharmakīrti ein Zeitgenosse des Subandhu (c. 600) oder gar älter gewesen wäre, so würde er nicht in der Tradition fortleben als der letzte grosse Vorkämpfer des Glaubens unmittelbar vor der Zeit des Verfalls; im ganzen 7. Jahrhundert war ja der Buddhismus noch in voller Blüte, wie sattsam aus den Berichten Hiuen Thsang's und Itsing's erhellt. Weiter weiss weder Tāranātha noch Wassiljew etwas von einem Buche des Dharmakīrti unter obigem Titel. Noch abgesehen davon, dass die Autorität eines spätern Scholiasten in einer ihm fernliegenden Sache gar nichts zu bedeuten hat, gegenüber der einstimmigen buddhistischen Tradition, liegt die Annahme nahe, dass der Verfasser des Alaṅkāra kein anderer gewesen sei als eben der Alaṅkāropādhyāya (Tibetisch: Rgyan-mkhan-po), der zu einer anderen Schule als Dharmakīrti gehört (s. Wassiljew, Buddhismus 1860; p. 290).

Die Sprache und der Stil der Jātaka-mālā sind derart, dass man die Zeit des Verfassers getrost vor den Anfang des Verfalls der Kunstlitteratur ansetzen darf. Die Slichtheit und Klarheit der Darstellung erinnert an Kālidāsa; die Vorliebe für die künstliche Wiederholung derselben Silben mit anderer Bedeutung — nicht zu verwechseln mit auf Doppelsinn beruhenden Wortspielen — dürfte auf eine etwas spätere Zeit als die Mitte des 6. Jahrhunderts hindeuten. Alles zusammengekommen ist die Jātaka-mālā ein der Blütezeit der Litteratur von etwa 550—650 vollkommen würdiges Kunstwerk, und vorläufig darf man die Behauptung aufstellen, das Ārya Čūra in jener Periode gelebt hat oder noch früher.

---

# BOEKBESPREKING.

---

E. WINDISCH. Māra und Buddha.

---

Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis, V.

Groningen, 1898.



ERNST WINDISCH, *Māra und Buddha*. (Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XV, N<sup>o</sup>. IV). Leipzig, S. Hirzel. 1895.

De legendarische strijd van Māra den Booze tegen den Buddha neemt in de gewijde oorkonden der Buddhisten zulk eene voorname plaats in, dat het alleszins der moeite waard is dat onderwerp in eene monographie te behandelen, en wanneer dit geschiedt op zoo'n grondige en bezadigde wijze als in de voor ons liggende verhandeling van Prof. Windisch, dan heeft de schrijver aanspraak op den dank van alle belangstellenden.

Het doel dat Windisch zich gesteld heeft, is, op grond van een kritisch onderzoek van verschillende stukken die op de Māra-legende betrekking hebben of daarmede in verband kunnen gebracht worden, de oudste gedaante der legende op te sporen, en voorts, voorzoover doenlijk, de latere ontwikkelingen der legende na te gaan. Bij dat onderzoek doen zich zoo-veel vraagpunten voor, dat wij geen kans zien om in 't kort bestek van eene aankondiging den schrijver op den voet te volgen. Wij zullen ons dus moeten bepalen tot het mededeelen van den hoofdinhoud der verhandeling en tot eenige losse opmerkingen.

In Cap. I vergelijkt W. het Padhānasutta met den paralleltekst in Lalitavistara XVIII; eene derde redactie voorkomende in Mahāvastu wordt door hem later in het Aanhangsel behandeld. De slotsom waartoe de onderlinge vergelijking der stukken hem leidt, is dat de Pāli-redactie, behoudens een paar ondergeschikte punten, de meest oorspronkelijke is. Die uitkomst zal wel bij niemand tegenspraak ontmoeten.

In Cap. II wordt het Mahāparinibbānasutta gesteld tegenover 't Divyāvadāna, en voor het gedeelte waarin Māra den Buddha aanspoort om vóór den bepaalden tijd het Parinirvāṇa in te gaan, ook met den Lalitavistara. Als men den Lalitavistara uitzondert, is er in de overige overleveringen tweemaal sprake van zulk eene aansporing van Māra, eens kort na Buddha's Sambodhi, en de tweede maal kort vóór zijn Parinirvāṇa. Volgens W. heeft die aansporing slechts eenmaal plaats gehad, en wel in het begin van het Buddhaschap, en is dus de vorm der legende in den Lalitavistara, waar alleen van deze aansporing sprake is, de oudste. De gevolgtrekking schijnt ons niet gewettigd, al was het maar omdat de Lalitavistara zich niet verder

uitstrekt dan tot den aanvang van het Buddhaschap en er dus bij geen mogelijkheid de geschiedenis der tweede verzoeking in kon voorkomen. — Ter loops zij opgemerkt, dat bij een naamsverklaring op blz. 81 noot, eene fout is ingeslopen. Het heet daar: «Nigrodhārāma, einige Zeilen weiter Gotama-nigrodha genannt, ist der Ruheplatz, später das Kloster bei dem berühmten Nigrodha, Ficus Indica, unter dem Buddha die höchste Erkenntniss erlangte.» Niet onder een nyagrodha, maar onder een aṣvattha, Ficus religiosa, heeft de Buddha de Bodhi bereikt.

De drie volgende hoofdstukken behandelen een aantal kleine legenden uit afdeelingen van den Saṃyutta-nikāya, waarin verhaald wordt hoe Māra herhaaldelijk den Buddha, menigwerf ook monniken en nonnen, in verzoeking poogt te brengen. De geschiedenissen uit het Mārasaṃyutta zijn het, die volgens W. de oudste type der Māra-legende vertegenwoordigen, zooals hij blz. 206 vgg. tracht te betoogen. In 't voorbijgaan zij opgemerkt dat in den Lalitavistara p. 226 voor gopānasīvaktro te lezen is °vakro, en niet °vaṅko, gelijk W. wil, want de Prākṛtvorm vaṅka past niet in de prozataal van genoemd boek. Olubbha, steunende op, beantwoordt aan 't Skr. avalambya. Voorbeelden van verwisseling of verwarring van geaspireerde en niet-geaspireerde letters komen, gelijk men weet, in 't Pāli meermalen voor. Men vindt naast elkaar veramba en verambha, kaṇṭaka en kaṇṭhaka; piya, 'roeispaan', is, zooals W. treffend opmerkt, ontstaan uit sphya. Of men voor die verwisseling de afschrijvers aansprakelijk mag stellen, is twijfelachtig. Een woord als bhisa = Skr. bisa, om van Vidhura, Skr. Vidura en bhisī = Skr. bṛsī niet te gewagen, komt te dikwijls voor dan dat wij aan afschrijversslordigheid mogen denken.

In Cap. VI weidt W. uit over «twee latere Mārageschiedenissen»; de eerste is het Māra-tajjaniyasutta uit den Majjhima-nikāya; de tweede is Māra's bekeering door den kerkvader Upagupta, den tijdgenoot van Aśoka, uit Divyāvadāna. Waarom dit laatste verhaal als van lateren datum te zijn beschouwd wordt, behoeft geen toelichting. Wat het eerste verhaal betreft, houdt W. het voor een betrekkelijk jong stuk van den Pāli-kanon, hoofdzakelijk omdat er zooveel mythologische stof in voorkomt, o.a. wordt er gesproken van den Buddha Kakusandha. Wegens de juiste opmerking in noot 2, op blz. 151: «Solche Geschichten müssen schon wunderbar früh in den buddhistischen Kreisen entstanden sein», vermogen wij 't klemmende van 't betoog niet in te zien. Māra wordt daar voorgesteld als in 't lichaam van Mogallāna gedrongen, maar door dezen ten monde uitgeworpen. Zulk eene voorstelling van den boozen geest is zoo echt animistisch, dat zij ons juist bijzonder oud en populair toeschijnt.

In Cap. VII, getiteld «Māra's oorsprong», treedt W. in eene beschouwing

van de bekende theorieën van Senart en Oldenberg. Zijn gevoelen komt, in 't kort uitgedrukt, hierop neêr, dat Senart aan 't mythologisch bestanddeel in de levensgeschiedenis van den Buddha te veel, Oldenberg daarentegen niet genoeg plaats heeft ingeruimd. Zijn eigen standpunt ligt, alles te zamen genomen, dichter bij dat van laatstgenoemden geleerde dan bij dat van Senart. Verder tracht hij meer in bijzonderheden dan zijne beide voorgangers gedaan hebben, na te gaan hoe Māra met den Mṛtyu der Brāhmaṇa's verwant is en tevens hoe hij als de verpersoonlijking van het booze, den dood en van den ganschen Samsāra in 't Buddhisme eene eigenaardige gedaante heeft aangenomen. Over de verschillende fasen van de ontwikkeling der Māra-legende wordt in Cap. VIII gesproken. Gelijk reeds met een enkel woord gezegd is, beschouwt W. de geschiedenissen van 't Mārasamyutta als behoorende tot de oudste type; het Padhānasutta vertegenwoordigt een later tijdperk van ontwikkeling, het midden houdende tusschen de oudste legenden en het verhaal van Māra's kamp bij den Bodhi-boom, zooals die in de Nidānakathā der Jātaka's, in den Lalitavistara en 't Buddhacarita geschilderd wordt. Bij wijze van aanhangsel wordt in Cap. IX de vraag opgeworpen of de verzoekingsgeschiedenis der Evangelieën eene navolging mag heeten van de Māra-legende, hetgeen o.a. door Seydel beweerd is geworden. W. voert gronden aan, waarom de veronderstelling van zulk eene ontleening of navolging op onvoldoende gegevens berust.

Hetgeen in Cap. X ter sprake gebracht wordt, nl. «de gebeurtenissen tusschen de Pabbajjā en de Sambodhi, en Buddha's ontmoeting met Bimbisāra» staat niet in onmiddellijk verband met de Māra-legende, maar moet vooral strekken om duidelijk te maken hoe er een toenemende neiging bestond om gebeurtenissen, die na de Sambodhi plaats gevonden hadden, te verplaatsen in het voorafgaande tijdperk. Dit onderwerp wordt in de volgende vijf hoofdstukken verder uitgewerkt. Vooreerst komt aan de beurt het verhaal van Bimbisāra's ontmoeting met den Buddha, volgens Mahāvagga I, 22, bij welke gelegenheid de Koning aan de Congregatie het park Veluvana schonk. Inderdaad maakt Bimbisāra geen toespeling op eene vroegere ontmoeting. Daarentegen geven 't Pabbajjāsutta, de Lalitavistara en 't Buddhacarita eene beschrijving van Bimbisāra's ontmoeting met den Çākyatelg, kort nadat deze asceet geworden was. Na in drie hoofdstukken deze teksten behandeld en ook verwezen te hebben naar de parallelplaats in 't Mahāvastu (later meêgedeeld in 't Aanhangsel), gaat W. in Cap. XV over tot een vergelijking der verschillende redacties der Bimbisāra-geschiedenis. Van deze is het Pabbajjāsutta de eenvoudigste en oudste, ofschoon geenszins de minst dichterlijke; dan volgt de Lalitavistara; ten slotte het



Buddhacarita. De voorstelling (in proza) in Buddhaghosa's Inleiding op de Jātaka's heeft meer overeenkomst met den Lalitavistara, dan met het Pabbajjāsutta. Dit vindt W. opmerkelijk, en hij zoekt het feit hierdoor te verklaren dat Buddhaghosa «als von Haus aus nordindischer Buddhist die nordindische Entwicklung der Buddhalegende kannte und sie mindestens gelegentlich in seinem Commentar zum Ausdruck brachte». Hiertegen hebben wij eenige bedenking. De «Noordindische Buddhisten» behoorden niet tot ééne secte; het zgn. Noordelijk Buddhisme is de gemeenschappelijke benaming van allerlei oude en nieuwe, elkander hevig vijandelijke secten, en staat derhalve niet als *secte-naam* tegenover het zgn. Zuidelijk Buddhisme (eigenlijk de Theravāda-secte). Wij weten met zekerheid dat nog in den tijd van Hiuen Tshang de Theravādins van Ceilon secte-geenooten hadden op 't vaste land, o.a. in Kalinga. Welke reden kon men nu hebben om te veronderstellen dat Buddhaghosa niet tot de Sthavira-secte behoorde toen hij naar Ceilon ging, of dat hij uit den canon van eene andere secte, en dat nog wel eene Mahāyānistische, geput heeft? Wij zouden eerder vermoeden dat hij aan het Mahāpadāna 't een en ander ontleend heeft, doch zoolang de Apadāna's niet volledig zijn uitgegeven, is dit natuurlijk eene losse gissing.

De slotsom waartoe W. bij zijn onderzoek naar de ontwikkeling der Bimbisāra-geschiedenis komt, is in hoofdzaak het volgende: Koning Bimbisāra van Magadha is een historisch persoon; hij werd reeds vroegtijdig een begunstiger van Buddha en diens leer, en schonk den Saṅgha het Veluvana; het verhaal in Mahāvagga heeft een historischen grondslag, doch bevat eenige verdichte trekken; van latere vinding is de ontmoeting van Bimbisāra en Siddhārtha, waarbij de Koning in zekere mate de rol speelde van Māra, in zooverre namelijk als hij den jongen man de geneugten des levens wil doen genieten. Dit is het standpunt van 't Pabbajjāsutta, terwijl de Lalitavistara en 't Buddhacarita, waar het zwaartepunt van 't verhaal in de leer van de nietigheid aller dingen gelegd is, een nog latere phase van ontwikkeling vertoonen.

Als Aanhangsel zijn twee hoofdstukken toegevoegd; in 't eerste weidt W. uit over de beschrijvingen van Māra's heir; het tweede behandelt twee gedeelten van 't Mahāvastu, waarvan wij reeds boven gelegenheid hadden te gewagen.

En hiermede besluiten wij onze aankondiging, die volkomen aan haar doel zal beantwoord hebben, indien ze er iets toe mocht bijdragen om de aandacht van belangstellenden te vestigen op de naar vorm en inhoud voortreffelijke verhandeling van Prof. Windisch.

# Een nieuw werk over den Boro-budur.

---

C. M. PLEYTE. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des  
Tempels van Bôrô-Budur.  
Amsterdam, 1901 (afl. 1-4).

---

Tijdschrift voor Ned.-Indië,  
3<sup>e</sup> Nieuwe Serie, 1<sup>e</sup> jrg.  
Zalt-Bommel, 1902.



Het heeft in de eeuw die achter ons ligt niet ontbroken aan welgeslaagde pogingen om de grootsche overblijfselen der oude Hindoe-Javaansche bouwkunst in beeld en schrift voor ons te doen herleven, en het zou on dankbaar zijn dat niet te erkennen. Toch valt niet te loochenen dat meer had kunnen geschieden, dat wegens 't beperkt aantal van onderzoekers de nasporingen op te kleine schaal zijn voortgezet, en, vooral, dat de belangstelling van ons beschaafd Nederlandsch publiek niet evenredig was aan 't gewicht van 't onderwerp. Men vergete niet dat elke vooruitgang in wetenschap en kunst niet enkel afhankelijk is van de begaafdheid, geestdrift en werkkraft van geleerden en kunstenaars, maar tevens van den bijval en de tegemoetkoming van een belangstellend publiek. Nu is het een algemeen verschijnsel bij alle volken, dat hetgeen ver af ligt in tijd en ruimte minder de aandacht trekt dan wat er om zoo te zeggen onder onze oogen te zien is en oprijst; op dien algemeenen regel maakt ons volk geen uitzondering, maar het heeft nog de bijzondere eigenschap dat het gaarne op vreemde markten koopt wat het thuis veel beter krijgen kan.

Onder de Middeleeuwsche bouwwerken van Java neemt het Buddhistische heiligdom van Boro-budur eene eerste plaats in. Reeds Raffles gaf in zijne «History of Java» afbeeldingen van dit gebouw naar opmetingen en teekeningen van den Hollandschen ingenieur Cornelius, wiens werk de Britsche landvoogd goedvond nauwelijks te noemen. Sedert het verschijnen van de «History of Java» werd af en toe het een en ander over 't reeds beroemd geworden heiligdom publiek gemaakt <sup>1</sup>, o. a. door Ds. Brumund en Fergusson, doch het duurde tot 1873, vóórdat op last der Regeering door Dr. Leemans eene beschrijving werd uitgegeven tot toelichting van den grooten atlas van platen naar teekeningen door en onder toezicht van Wilsen vervaardigd. Men is het er tegenwoordig over eens, dat uit de hand geteekende afbeeldingen niet de noodige nauwkeurigheid hebben en dat alleen lichtbeelden aan strenge eischen voldoen kunnen. Ieder die in de gelegenheid geweest is kennis te maken met de uitstekende fotografieën van v. Kinsbergen en de zeer verdienstelijke van den Javaan Cephas, zal dit beamen en het jammer vinden dat deze nog niet gereproduceerd zijn, doch dit neemt niet weg, dat, den tijd en de omstandigheden in aanmerking genomen, het werk van Wilsen en Leemans zijn verdienste heeft, al

<sup>1</sup> Een overzicht van de litteratuur over 't onderwerp gaf Dr. Verbeek in Verhandelingen van 't Bataviaasch Genootschap, D. XLVI (1891).

was het maar omdat het den lust tot verdere nasporingen heeft opgewekt. Een der gevolgen van de levendiger geworden belangstelling in oudheidkundig onderzoek, waaraan o. a. de Jogjakartasche Vereeniging voor Oudheidkunde haar ontstaan te danken had, was de ontdekking in 1885 door IJzerman, dat de voet van 't zichtbaar gedeelte des heilighdoms rustte op een onder de aarde bedolven onderbouw. Bij de opgravingen die genoemde Vereeniging liet verrichten, kwamen verscheiden, deels nog onvoltooide beeldhouwwerken te voorschijn. Enkele hiervan waren voorzien van bij-schriften in Oudjavaansche karakters, waardoor het mogelijk is geworden bij benadering de eeuw te bepalen waarin het trotsche gebouw verzeen is.

Indien zulke bij-schriften niet geheel ontbroken hadden op de tafereelen in bas-relief van den bovenbouw, zou men bij de verklaring van hetgeen die tafereelen voorstellen minder zwarigheden ontmoet hebben. De eenvoudige Buddhabeelden waren over 't algemeen gemakkelijk genoeg te herkennen; ook van sommige tafereelen kon men met zekerheid zeggen op welke geschiedenis in 't leven of in 't vóórbestaan van den Buddha ze doelden, doch omtrent verreweg de meeste voorstellingen tastte men in den blinde rond.

Een groote stap voorwaarts op den weg die leiden kon tot eene volledige verklaring van de menigvuldige beeldhouwwerken, was een gelukkige vondst die wij aan de scherpzinnigheid van den Russischen geleerde Sergius Oldenburg te danken hebben. Het gelukte hem namelijk, een aantal voorstellingen uit de Jātaka's, d. i. geschiedenissen uit het vóórbestaan van den Buddha, te herkennen<sup>1</sup>, en tevens ontdekte hij dat de volgorde der Jātaka's nagenoeg dezelfde is als in den eenige jaren vroeger uitgegeven Buddhistischen bundel van Jātaka's (Jātaka-mālā)<sup>2</sup>.

Deze vondst was ook daarom van niet weinig belang, omdat daardoor het uitzicht geopend werd te vinden dat ook bij de overige voorstellingen een bepaald tekstboek tot leidraad gestrekt had.

Behalve Jātaka's, waarvan de Jātaka-mālā een 34-tal bevat, bezitten de Noordelijke Buddhisten — en alleen dezen komen voor Java in aanmerking — nog verzamelingen van soortgelijke verhalen, bekend als Avadāna's of Legendes. Hoewel Oldenburg voorstellingen uit 4 Avadāna's op de beeldhouwwerken van Boro-budur herkende, werd geen bepaalde volgorde daarin teruggevonden. Misschien zal later blijken dat het Ava-

<sup>1</sup> De Hollandsche vertaling van Oldenburg's artikel vindt de lezer in Bijdragen van 't Kon. Instituut van T. L. en V. K., D. XLVII (1897). — Zie de volledige vertaling van Prof. Oldenburg's bovenbedoeld opstel hierachter. (Noot van 1916).

<sup>2</sup> In Sanskrittekst uitgegeven door Sch. dezes (Boston etc., 1891); in Engelsche vertaling door Prof. Speijer te Groningen, in genoemde Bijdragen D. XLII (1893) en XLIV (1894), later in Sacred Books of the Buddhists (ed. Max Müller), D. I (1895).

dāna-Çataka of Honderdtal Legendes, waarvan de uitgave door Prof. Speijer ondernomen is <sup>1</sup>, tot leiddraad voor de beeldhouwers gestrekt heeft.

De geschiedenis van den Buddha bij zijne laatste menschwording, nadat hij uit den hemel der Tuṣita's was nedergedaald om als prins in Kapilavastu herboren te worden, heeft natuurlijk den geloovigen den stof geleverd tot tal van bewerkingen in dicht en ondicht. Een aaneengeschalkeld verhaal dat zich over 't geheele leven van den Buddha uitstrekt, bestaat er, in de kanonieke boeken, niet. Wel bezitten de Noordelijke Buddhisten onder hun heilige boeken een werk, in verschillende redakties, hetwelk eene beschrijving geeft van de wonderbaarlijke geboorte van den Bodhisattva, d. i. den aspirant-Buddha; van zijne ongemeene begaafdheden en groote daden; zijne ontvluchting uit Kapilavastu om monnik te worden; zijn strijd met Māra den Duivel en zegepraal, tengevolge waarvan hij de Buddha wordt, die bij Benares 't eerst zijne leer verkondigt, of zooals de geijkte term luidt: het Rad des Geloofs draait, bekeerlingen maakt en daardoor zijn geestelijk rijk sticht. Van dit verhaal, dat een afgerond geheel vormt en het karakter draagt van een heldendicht met den idealen monnik tot hoofdpersoon, bestaat een Sanskrittekst onder den titel «Lalita-Vistara», reeds lang in druk uitgegeven, en o.a. vertaald door Foucaux (Paris 1884-92).

Na de ontdekking, door Oldenburg gemaakt, dat een bekende tekst uit de Buddhistische letterkunde den weg wees ter verklaring van de tafereelen uit de Jātaka's, lag het voor de hand dat men ook voor andere reeksen hetzelfde wilde beproeven. Van de 120 bovenste reliefs van den eersten omgang hadden reeds Wilsen en anderen eenige voorstellingen herkend als betrekking hebbende op de Buddhalegende, doch men dacht er niet aan, den Lalita-Vistara tot leiddraad te nemen. Een van degenen die bij de aanschouwing van den Boro-budur op die gedachte gekomen zijn, is de Heer C. M. Pleyte. Toen hij in 1899 bij het heiligdom vertoefde, had hij gelegenheid de beeldhouwwerken van den eersten omgang met den inhoud van den Lalita-Vistara te vergelijken en daarbij kwam hij spoedig tot de overtuiging dat de voorstellingen bijna hoofdstuk voor hoofdstuk het verhaal in den Lalita-Vistara volgen. «Bijna», niet geheel, want Pleyte erkent zelf dat enkele reliefs noch uit den Lalita-Vistara, noch uit andere toegankelijke Noordelijke overleveringen verklaard kunnen worden. Doch al is dit zoo, verreweg het grootste aantal tafereelen wordt door den tekst van genoemd werk toegelicht.

Men mag den Heer Pleyte dankbaar zijn, dat hij niet voor zich zelven alleen heeft willen behouden wat hij gevonden had. Hij heeft zich aan 't werk

<sup>1</sup> Compleet gekomen in 1902; Bibliotheca Buddhica, III; St. Petersburg. (*Noot van 1916*).

gezet om de uitkomsten van zijn onderzoek algemeen bekend te maken in een met de afbeeldingen der bas-reliefs versierden tekst, onder den titel van «Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur», waarvan bereids vier afleveringen bij de Bussy te Amsterdam 't licht hebben gezien.

Om meer algemeen de aandacht op deze uitgave te vestigen veroorloven wij ons 't een en ander omtrent doel en samenstelling van het werk mede te deelen.

Zooals reeds uit den titel blijkt, heeft de Sch. zich niet ten doel gesteld eene oudheidkundige beschrijving van 't heiligdom te geven, noch in beschouwingen te treden over de beteekenis van 't geheel als een merkwaardig gewrocht van Hindoe-Javaansche bouwkunst. Wat hij ons geeft, is in hoofdzaak eene reproductie van de 120 beeldhouwwerken die betrekking hebben op de Buddhalegende, voor zoover die in den Lalita-Vistara behandeld wordt. Hij laat echter niet na bij wijze van inleiding eenige woorden te wijden aan 't uiterlijk voorkomen, 't karakter en de beteekenis van 't gebouw; aan de kenmerken waardoor de goden en andere hemelingen, de menschen van verschillende standen, Nāga's of menschvormige slangen, planten, dieren, gewijde en ongewijde gebouwen, enz. zich onderscheiden. Ook over 't karakteristieke in de voorstelling van huisraad en wapentuig worden korte opmerkingen gemaakt. Dat de wapens meestal geen Javaansch karakter vertoonen, en dat de echt Indonesische kris ontbreekt, is de aandacht van Sch. niet ontgaan. Hij had er bij kunnen voegen dat de geelsttype der meeste figuren niet de Javaansche is, maar de Arisch-Indische.

De platen in den tekst zijn genomen naar de teekeningen van Wilsen. Onwillekeurig zal menig een de vraag bij zich voelen oprijzen of Pleyte niet beter gedaan had de zooveel nauwkeurigere fotografieën van v. Kinsbergen te gebruiken. Ter verklaring van zijne keuze deelt hij ons in de voorrede mede dat hij zich genoopt zag de reliefs naar Wilsens teekeningen over te nemen omdat er in Kinsbergen's Atlas zooveel leemten zijn. Hij erkent dat er op de afbeeldingen in zijn boek aanmerkingen te maken zijn, die echter alleen enkele bijzonderheden en geen hoofdzaken betreffen.

De begeleidende tekst bestaat uit eene vertaling van den Lalita-Vistara met de noodige bekorting van gedeelten die voor de toelichting der afbeeldingen niet van belang zijn.

De eerste plaat geeft ons te aanschouwen den Bodhisattva, zooals hij in den Tuṣita-hemel in allen luister gezeten is, omgeven van allerlei hemelbewoners, die hem onder de tonen der muziek verheerlijken. Alles wat het beeld ons te zien geeft wordt door Pleyte uitvoerig beschreven: het karakter, de kleeding en handeling der figuren; de eigenaardigheid der muziek-

instrumenten en andere voorwerpen. Dat alles geschiedt op eene wijze die blijkt geeft dat de Sch. eene goede opmerkingsgave bezit.

In aantekeningen aan den voet der bladzijden worden ten behoeve van den algemeenen lezer verklaringen gegeven van Buddhistische termen, met verwijzing naar de bronnen, waaruit Sch. geput heeft. Het mag niet verzwegen worden dat daaronder wel eens verklaringen voorkomen die als geheel verouderd gerust achterwege hadden kunnen blijven, doch daarover willen we den Sch. die geen Sanskritist is, niet hard vallen. Evenmin over andere misvattingen, al mogen we niet nalaten daarop de aandacht te vestigen. Zoo is het onjuist, wat in Noot 2 op blz. 4 staat dat Çramaṇa's volgens Buddhistische terminologie, brahmaansche asketen zijn, want de Çramaṇa's worden altoos tegenover de Brahmanen gesteld. Onder de Tīrthika's waren *geen* Brahmanen volgens Buddhistische opvatting, wel Jaina's en andere sectariërs. Volgens de Buddhisten — en alleen met *hun* zienswijze hebben wij hier te doen, niet met de scheeve voorstellingen van Europeesche geleerden — volgens de Buddhisten zelf dan, was de Buddha zelf een Brahmaan, niet van geboorte, maar in aard en wezen.

Op de volgende bladzijde, Noot 2, lezen we dat de inhoud van 't eerste hoofdstuk in den Lalita-Vistara niet op de reliefs van Boro-budur wordt voorgesteld. Doch dat spreekt van zelf: dat hoofdstuk is de inleiding tot het verhaal; de geschiedenis begint eerst met het verblijf van den Bodhisattva in den hemel. Eene vergissing is het dat het tooneel van 't eerste hoofdstuk op Bl. XVII van Cunningham's Stūpa of Bharhut is afgebeeld. Op die plaat vindt men den ladder waarlangs de Buddha in veel later tijd uit den hemel naar de stad Saṅkāçya was afgedaald. In den tijd toen de Stūpa van Bharhut gebouwd werd, bestonden nog in 't geheel geen afbeeldingen van de Buddhafiguur: alleen door zonradvormige voetstappen wordt zijn aanwezigheid of gewezen aanwezigheid aangeduid.

De voorstelling op Pl. 4, getiteld «Hemelvaart der Praccekabuddha's» wijkt eenigszins af van wat in Lalita-Vistara staat, waar sprake is van 500 Praccekabuddha's, terwijl er op de plaat slechts vier zijn. Dit feit is den Sch. niet ontgaan. Behalve dit verschil in de getallen, verdient opgemerkt te worden dat de type der figuren meer Javaansch dan Indisch is.

Op blz. 11 is voor Kolika te lezen Kokila, de naam van den Indischen koekoek, die de tegenhanger is van den Bulbul der Perzen, onzen nachtegaal. De plaatsbepaling van Kapilavastu in Noot 1 is onjuist; de stad ligt in Nepāl.

Een zeer aardig beeldwerk is No. 13, getiteld «De droom van Māyā». Men ziet de Koningin slapende op een prachtbed in een bovenvertrek van 't paleis, terwijl een der wakende dienaressen haar met een waaier koelte



toewuift. Links in de lucht ziet men een jongen olifant, in welke gedaante de Bodhisattva nadert om in den schoot der Koningin te dringen, die in den droom aanschouwt wat er gebeuren zal. Terecht maakt Pleyte de opmerking dat andere voorstellingen van de nederdaling des Bodhisattva's, nl. die von den Stūpa van Amarāvati in Zuidelijk Indië, in kunstwaarde bij 't relief op den Boro-budur achterstaan.

De verklaring van Pl. 14 is twijfelachtig. De Sch. erkent zelf dat de plaats welke het relief inneemt niet overeenkomt met de volgorde van 't verhaal in den Lalita-Vistara. Daarmee is tevens gezegd dat althans de ons bekende redactie van dat boek niet de leiddraad geweest is waarnaar de beeldhouwers gewerkt hebben. Ook de eerst later voorkomende plaats, waarop Pleyte doelt, verspreidt niet het noodige licht, maar zooveel is duidelijk dat de hoofdfiguur Çakra den godenkoning moet voorstellen en dat de 4 zwevende figuren die zijn van de heerschers der windstreken. De houdingen en gebaren der bijpersonen zijn raadselachtig, doch aangezien er geen plaats is voor een ander tooneel waarbij Çakra optreedt, onmiddellijk na de ontvangenis van de Koningin, schijnt de door Pleyte gegeven verklaring de eenig mogelijke.

Op blz. 20 is te lezen *çuddhāvāsakāyika*-goden, d. i. goden die de 5 hoogste Rūpa-hemelen bewonen. Van hen wordt verhaald dat zij in een jubelzang de nederdaling van den Bodhisattva aan Koning Çuddhodana mededeelen, doch dit feit is niet afgebeeld.

Bevreemdend is op Pl. 16 de houding van den olifantsmenner, achter op het dier. Bij 't menen zit zoo iemand op de schoft. Is het om aan te duiden dat hij op 't oogenblik rust?

Wil men zich een denkbeeld vormen van een naieve kunst die er niet tegen opziet zelfs wonderen aanschouwelijk voor te stellen, dan lette men op Pl. 21 en Pl. 25. Het eerste relief heeft betrekking op het feit dat Māyā door de wonderdadige kracht van den Bodhisattva in haren schoot door de goden op verschillende plaatsen gezien wordt, hoewel zij in werkelijkheid slechts op één plaats, en wel op eene andere dan waar de goden zich verbeelden haar te zien, aanwezig is. Zonder behulp van den geschreven tekst, zou de voorstelling volstrekt onbegrijpelijk wezen. Ook bij Pl. 25, getiteld «De mirakelen te Kapilavastu» zou men niet kunnen raden hier met wonderen te doen te hebben, kwam de tekst der Legende ons niet te hulp.

Naar aanleiding van den maandnaam Puṣya maakt de Sch. eene aantekening die den lezer op een dwaalspoor zal brengen. De aantekening luidt aldus: «Puṣya, das achte lunäre Sternbild. Erscheint in December—Januar. Da die Konzeption während des Monats April—Mai stattfand, als Puṣya mit Viçākhā in Konjunction war, muss hier ein Irrthum vorliegen.» Het sterrebeeld Puṣya omvat immers drie sterren in de Kreeft, en was in den tijd

toen de Buddha heet geboren te zijn en nog lang daarna, het zesde. Dat dit sterrebeeld verschijnt in December—Januari, laat zich uit den tekst niet opmaken, wèl dat het in conjunctie was met de Maan. Niet het sterrebeeld, maar de maand Pauṣya valt in December-Januari, en deze heet zoo, omdat volgens de Indische theorie de volle Maan in 't sterrebeeld Puṣya stond toen voor 't eerst de maand dien naam ontving. Viçākhā is ook een sterrebeeld, bestaande uit vier sterren in de Weegschaal. Van eene conjunctie tusschen vaste sterren kan geen sprake wezen. Het tijdstip hetwelk in den Lalita-Vistara wordt opgegeven als dat der ontvangenis — en dat historisch niet de allermiste waarde heeft — is vollemaansdag in Vaiçākha toen de Maan in 't sterrebeeld Viçākhā stond <sup>1</sup>. Waar is het, dat de geboorte niet in Pauṣya kon vallen, onverschillig op welken dag de conjunctie van de Maan met het sterrebeeld plaats heeft, want tusschen 15 Vaiçākha en 15 Pauṣya verlopen maar acht maanden. Men lette wèl dat in Lalita-Vistara die conjunctie als een mirakel schijnt bedoeld te wezen; immers onmiddellijk tevoren heet het dat zon en maan stilstonden. De rekenfout 8 voor 9 blijft. De vermoedelijke aanleiding tot die fout in de dogmatische vaststelling van de tijdstippen der ontvangenis en geboorte behoeft hier niet onderzocht te worden.

Pl. 28 stelt het oogenblik voor onmiddellijk volgende op de geboorte van den Bodhisattva, die als wonderkind de grootte heeft van een knaap en op lotussen wandelt. De Moeder, Koningin Māyā, staat met opgeheven arm bij den vijeboom waaraan ze zich vastklemde toen het kind geboren werd <sup>2</sup>. De afgebeelde Plakṣaboom is zeer stellig geen *Ficus religiosa*, noch een *Hibiscus populneoides*; er is geen reden om er iets anders in te zien dan de *Ficus infectoria*, wat de gewone beteekenis van Plakṣa is.

Op blz. 48, waar sprake is van den dood van Māyā, is eene fout in de vertaling ingeslopen, welke niet aan Foucaux te wijten is. Waarom is Māyā eene week na de geboorte gestorven? Omdat, luidt het antwoord, dit de uiterste termijn van haar levensduur was; omdat de moeders van alle vroegere Bodhisattva's op dat tijdstip stierven, en omdat haar 't hart zou breken wanneer de Bodhisattva eenmaal tot volle ontwikkeling van zijn vermogens gekomen, zijn familie zou verlaten om asceet te worden. Na haar dood werd Māyā in den hemel der 33 goden opgenomen <sup>3</sup>.

Op Pl. 30 zien wij den Bodhisattva als zuigeling op den schoot zijns vaders zitten, terwijl zijne pleegmoeder Gautamī daarbij gezeten is. Pleyte maakt de opmerking dat het zonderling is den Bodhisattva, die onmiddellijk na

<sup>1</sup> Niet «de Zon» gelijk het bij vergissing op blz. 26 heet.

<sup>2</sup> Pleyte houdt het er voor dat zij «naar den tak» grijpt, doch dat is niet zoo zeker.

<sup>3</sup> «Zwei und dreissig» is een *lapsus*.

zijne geboorte als knaap optrad, hier als zuigeling te ontmoeten, doch in de sprookjeswereld hebben zulke gedaanteverwisselingen niets bevreemdends.

Wederom zien wij het kind op den schoot zijns vaders op de volgende plaat, die het bezoek voorstelt van den heremiet Asita en diens neef Nara-datta. Dit bezoek en de droefheid van den ouden man omdat het hem niet gegeven zou zijn den Bodhisattva te zien nadat deze de Buddha-waardigheid zou bereikt hebben, is een van de meest bekende en best verhaalde gedeelten der geheele legende.

Niet lang na zijne geboorte — hieromtrent is er overeenstemming tusschen alle ons bekende Noordelijke teksten — werd het knaapje naar den tempel gebracht. Hierop heeft Pl. 35 betrekking, doch in plaats van een kind wordt de Bodhisattva als een oudere knaap voorgesteld. Behalve deze afwijking van het tekstverhaal is er nog een andere waarop Pleyte de aandacht vestigt, n.l. deze dat de Bodhisattva niet in den tempel staat, maar daarvóór.

Aan den gang naar den tempel zijn niet minder dan drie reliefs gewijd, klaarblijkelijk omdat het in 't oog der geloovigen een hoogst belangrijke gebeurtenis was. Immers, de bedoeling waarmede men den Bodhisattva naar den tempel voerde was om den goden hulde te brengen, maar wel verre dat het kind dezelfde gezindheid toonde, verklaarde hij zelf een hooger god te wezen dan alle goden en ten blyke dat hij de waarheid sprak, vielen de godenbeelden in den tempel bij zijn binnenkomen van de voetstukken neder vóór zijne voeten.

Toen de knaap den leeftijd bereikt had waarop kinderen naar school plegen gestuurd te worden, bracht men hem bij meester Viçvāmītra. Het bleek al ras dat de knaap door zijne ongeëvenaarde bekwaamheid in alle vakken den schoolvos overtrof, zoodat deze van stomme verbazing van zichzelven viel. Na nog eenige proeven van bovenmenschenlijke bekwaamheid gaf de Bodhisattva den scholieren onderricht in 't alfabet en wel zóó, dat hij bij 't uitspreken van elke letter door de knapen een met die letter beginnend hoofdbeginsel der Buddhistische heilleer — die hij eenmaal zou verkondigen — te pas bracht. Deze geschiedenis is voorgesteld op Pl. 37 en 38.

Dit schoolbezoek is om meer dan één reden heel merkwaardig. Het is in Indië nooit de gewoonte geweest dat Prinsen naar de kinderschool gezonden werden. Dit gevoegd bij de omstandigheid dat het verhaal alleen aangetroffen wordt in den Lalita-Vistara — want noch de Zuidelijke overlevering, noch de Noordelijke van het boek Mahāvastu weet er iets van — wekt het vermoeden dat het verhaal niet van Indischen oorsprong is. Hoe het zij, de afbeelding op de reliefs van den Boro-budur pleit voor de veronderstelling dat een of andere redactie van den Lalita-Vistara of een uit-

treksel daarvan den ontwerpers van 't beeldhouwwerk tot leiddraad gediend heeft. Die gevolgtrekking maakt ook Pleyte.

Een van de gedenkwaardigste wonderen uit 's Bodhisattva's kindsheid, — die in alle overleveringen voorkomt — is hetgeen gebeurde bij gelegenheid van het ploegfeest, toen de knaap onder een Jambuboom gezeten zich aan wijsgeerig gepeins overgaf en in dien toestand de vereering van vijf Zieners ontving. Eene voorstelling hiervan geven Pl. 39 en 40.

Hiermede is de 4<sup>de</sup> Aflevering ten einde. Wij twijfelen niet of de uitgave van de volgende afbeeldingen met begeleidenden tekst zal met bekwamen spoed worden voortgezet.

In 't voorgaande overzicht van den inhoud der tot nog toe verschenen afleveringen hebben wij getracht eenigermate de beteekenis van 't door den Heer Pleyte ondernomen werk in 't licht te stellen.

Wij zeggen «eenigermate», want het spreekt van zelf dat een plaatwerk in de eerste plaats bestemd is om gezien, en niet om beschreven te worden. Het zal gebleken zijn dat wij 't werk, ondanks enkele feilen, eene verdienstelijke bijdrage achten tot de kennis der Hindoe-Javaansche kunst, en daarom hopen wij dat het in veler handen zal komen.



# Additional note

TO THE

## Saddharmapuṇḍarīka,

EDITED BY

Prof. H. KERN and Prof. BUNYIU NANJIO.

---

Bibliotheca Buddhica, Vol. X.

St.-Petersbourg, 1912.



To supplement the foregoing Preface <sup>1</sup> I have to add an account of the use of material at my disposal, which, owing to the extreme liberality of the lamented Mr. N. Th. Petrovskij, I have been in the occasion to examine. That material consisted of remnants of a text of the Saddharmapuṇḍarīka discovered in Kashgar, namely an incomplete manuscript containing about  $\frac{2}{3}$  of the whole text, and further various fragments from different MSS. of the same work. Unfortunately these fragments added but very little to the missing parts of the incomplete great manuscript, yet they were valuable in so far as they appeared to represent an identical text barring some insignificant differences, partly clerical errors.

I know from Prof. Lüders in Berlin and Prof. Leumann in Strassburg that a certain number of other fragments of the Saddharmapuṇḍarīka, found in Kashgar, are in other hands, especially of Prof. Hoernle in Oxford. One specimen shown to me appeared to be a leaf wanting in one of the fragments in the collection of Petrovskij; other specimens, however, showed other readings, so that it is quite possible that in Kashgar there was more than one version. Whatever may be brought to light by further investigations, the matter at my disposal I cannot consider but to represent one class of MSS., the readings of which I denote by O.

The Kashgar text known to me is highly remarkable. It stands wholly apart from the texts in the Nepalese MSS. and so far as a superficial knowledge of some parts of the Chinese versions permits me to judge, likewise from the latter. It is much more prolix, and in the metrical parts the verses often follow in a different order, but the most striking difference is the language of the prose parts of the text. In that language, in general much resembling that of the Mahāvastu, but without the corruptness of the latter, the number of Prākṛtisms and wrongly sanskritized expressions, is incomparably greater than in the Nepalese MSS. In order to give an idea of that peculiarity I here subjoin a list of terms in the first column with the corresponding of the Nepalese texts in the second.

## O.

akīlāsī  
akṣubhya  
acintika (*in Gāthā*)

## N.

aklāntaḥ  
akṣobhya  
acintiya

<sup>1</sup> Viz. of Prof. Bunyiu Nanjio.



atiriva	atīva
adāsīt	(Perf.)
adhardik	adhodik
anukampāya	anukampāyāi
Anuruddha (var. r. Aniruddha)	Aniruddha
antamaçaḥ	antaçaḥ
antardhita	antarhita
abhyantarakalpa	antarakalpa
Amitāyu(s)	Amitābha
argaṭa	argaḍa
artha (n. g.)	artha (m. g.)
avarupta	avaropita
avalokayipsu	avalokayāmāsa
avocuḥ	avocan
açraddadhāniya	açraddheya
açvagarbha	açmagarbha
asthāsīt	(asthāt <i>or</i> Perf.)
ākāḍḍhana	ākaraṣana
ākāḍḍeyuḥ (r. ākaḍḍeyuḥ)	ākaraṣeyuḥ
ādapana	ādāpana
āptamanah	āttamanah
idam artham	imam (etam) artham
upaniçrāya	upaniçritya
uparimā (dik)	ūrdhvā (dik)
ettaka	iyant
— ebhiḥ (Instr. pl.)	— aiḥ
kārapayi(ṃ)su	(kārayāmāsuḥ)
kāṭa, kāḍa	kāla (kṛṣṇa)
— kṛtvā	— kṛtvāḥ
kevacirotpanna	kiyaccirotpanna
khaṭṭayati	ghaṭṭayati
Gaja-Kāçyapa	Gayā-Kāçyapa
gameṣamāna	gaveṣamāna
gilāna	glāna
gailānya	glānya
jānīte	jānāti
tāṭanā	tāḍanā
tuṣme ( <i>also</i> yuṣmākam)	yuṣmākam
tebhiḥ	taiḥ ( <i>but in Gāthā</i> tehi)
nirdhāpeti	nirdhāveti

niryādayati  
 niṣīditvā  
 pattiyaṣyanti

parājinitvā  
 parāhaniṃsu  
 parimimāṃsayāmi  
 pariyāpuniṣyanti  
 parivambhita  
 pariṣad  
 paryaṅkam baddhā  
 parvatarājan  
 paçyitvā  
 pārami  
 pusta

praṇāmayitvā  
 Baḍi  
 babhūva (Perf.)  
 balasā  
 buddhyāpaka  
 buddhyāpana  
 bodhisatvotpāda  
 bhadanta  
 bhāṣati

bhāṣayinsu  
 bhikṣma  
 bhūyaso mātrayā  
 { bhūyiṣṭhataram  
 { bhūyiṣṭham  
 mandagailānya  
 { manujña  
 { manojña (*less common*)  
 mahādvīpāni  
 mahārājebhiḥ  
 māriṣa  
 maitrā  
 °yānika  
 yuṣme  
 laya

niryātayati  
 niṣadya  
 { pratiyaṣyanti  
 { and pattiyaṣyanti  
 parājayitvā  
 parāhananti sma  
 parimimamse  
 paryavāpsyanti  
 parivañcita  
 parṣad  
 paryaṅkam ābhujya  
 parvatarāja  
 dṛṣṭvā  
 pāramitā  
 pustaka  
 praṇamya (r. praṇāmya)  
 Bali  
 abhūt (Aor.)  
 balātkāreṇa  
 pratibodhaka  
 pratibodhana  
 bodhisattvāvavāda  
*often for* bhagavan  
 { bhāṣate  
 { bhāṣati  
 bhāṣante sma  
 bhīṣma  
 bhūyasyā mātrayā  
 bhūyiṣṭhena  
  
 mandaglāna  
 manojña  
  
 (mahā)dvīpāḥ  
 mahārājaiḥ  
 māṛṣa  
 maitrī  
 °yāniya (*more usual*)  
 yūyam  
 lava

{ leḍu } <i>both in</i>	loṣṭa
{ leṣṭu } <i>Gāthā</i>	
vāṭa	vāḍa
vipratyaṇīya	vipratyaṇīka
viyūha	vyūha
vedayitavyam	veditavyam
vaitulya ( <i>along with</i> vaipulya)	vaipulya
Çaradvatīputra	Çāriputra
( <i>in Ch. I—IV</i> )	
çraddadhāsyanti	çraddhāsyanti
( <i>but in Gāthā çraddadhiṣyanti</i> )	( <i>but in Gāthā = O.</i> )
çraddahanā	çraddadhānatā
sāntikāt	antikāt
sāntike	antike
stūpāni	stūpāḥ

As to the orthography of the Kashgar text it will suffice to remark that in the correct use of *ḍ* and *v*, as well as of the three sibilants, it excels the Nepalese MSS. In general the distinction of those sounds is the same as in the Bombay editions of Sanskrit texts. A notable exception is Bārāṇasī for Vārāṇasī, like in Pāli. Worth mentioning is the regular use of the Jihvāmūliya in duḥkha and similar cases. Barring in the instance of Bārāṇasī we have not scrupled to follow the spelling of the Kashgar text in respect to the aforementioned sounds, without paying regard to the other MSS.

The characteristics, such as described, warrant, in my opinion, the conclusion that, in *formal* respect, the Kashgar version is more original than the Nepalese texts, and that the more regular Sanskrit of the latter is the outcome of subsequent innovations due to continued revision. It is a quite different question whether the Kashgar version is *materially* a more faithful copy of the original composition of the Saddharmapuṇḍarīka than the other texts we know of. An attempt at solving this question will only be possible after a comparison of the existing Chinese translations with the texts of the Nepalese MSS. and with the Kashgar text or maybe texts, a complete edition of which is much to be desired.

Whatever may be the results of further investigations, it can not be doubted that the Kashgar writings precede some centuries the date of the oldest MSS. from Nepāl, though we are unable to define the time of those writings with something like precision. This much may be observed that the kind of Brāhmī of our Kashgar text exactly resembles the writing of the two pages containing a fragment of the Sanskrit Dharmapada with the

translation into the language I B., which have been published by Mr. N. D. Mironov in Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VI série, pp. 547, ff., in his paper on «Fragments de manuscrits, rapportés par M. M. Berezovskij de Kuča»<sup>1</sup>. It is a matter of course that the fragments, even if we knew their date, do not afford a clue to determining the time when the text embodied in them was framed.

On account of the profound difference between the Kashgar version and the other text, chiefly in consequence of its greater prolixity, its various readings have been adduced only at passages where the wording of the phrase was not too different. As so the peculiar forms of words, several of them recurring more than once, the reader is referred to the list given above.

In the metrical parts of the work the reader will repeatedly have occasion to light on inconsistencies which the editors felt obliged to leave untouched. One of those consists in the irregular use of the Visarga. It is sufficiently clear that in the dialect underlying the Gāthās there is no place for the Visarga. This is proved by the fact that instead of the Sanskrit pluralending āḥ, Pāli ā, we here and there find *a*. Now such a shortening can not be explained if the original Prākṛtic idiom had not lost Visarga, which is wanting already in Pāli, and the dialect in question shows the traces of a somewhat later language, for instead of Pāli *o* (Skr. *aḥ*) in the Nominative case of masculine words a very common ending is *a* or *u*; likewise for Pāli *aṃ*, Skr. *aṃ*; for Skr. and Pāli *e*, in the Locative case singular, and in the Nominative plural masculine of Pronouns, we often find *i*; a form *a hu* for *a ham* points in the same direction. The dialect is not only younger than Pāli, but also different in other respects, though it has many traits in common. Whether the original of the prose in the Kashgar text was identical with the idiom of the Gāthās, both being overlaid with a Sanskrit varnish, much more thoroughly in prose, than in the Gāthās, can no more be ascertained. For obvious reasons the verses could not be sanskritized to such an extent as the prose. When reading the verses, especially those in Triṣṭubh and Jagatī, no one will fail to observe that the sanskritized words spoil the metre, since prosodically short vowels remain so throughout before consonant-combinations like *jñ*, *st*, *sth*, etc. It cannot be admitted for a moment that in any language, in verses regulated by quantity, short syllables are unaffected by such combinations. We have, of course, no right to change texts, which, though formally not original, have been fixed by authoritative revisers of a sacred book, but we may apply the required correction mentally. It is perhaps not superfluous to add that, with few excep-

<sup>1</sup> The Russian title is: «Из рукописных материалов экспедиции М. М. Бerezovskago в Куču».

tions, the versification is good, and that the Triṣṭubh and Jagatī stanzas are of a more ancient type than is found in mediaeval Sanskrit works. Regularly there is a secondary pause after the fourth or fifth foot, just as in Vaidic prosody; before the pause a short syllable has the value of a long one, in which case we find in the MSS. the quantity often marked by writing e. g. co or cā for ca, but not always. This rule is unknown to Piṅgala<sup>1</sup>, a sufficient proof, in my opinion, that the manual under his name is not old.

The Saddharmapuṇḍarīka is a composition bearing the traces of having been compiled from more than one source. This circumstance, combined with the work of revisers qualified to modify the text agreeably to the particular tenets, or may be crotchets of their school or sect, prevents us to go back to what may be called the very first text of the book. The editors of the present book could do no more but try to give a readable, not decidedly faultive text, leaving it to every reader to consult the copious various readings and choose for himself what he would prefer.

Before finishing this note, it behoves me to pay my hearty thanks to Professor S. d'Oldenburg, for his unwearied efforts to further in every respect my work and for the many marks of kindness I have received from him in the course of years.

---

<sup>1</sup> See A. Weber, *Indische Studien*, VIII (1868) p. 371, ff.

# Een Russisch geleerde

OVER

## BUDDHISTISCHE KUNST.

---

Vertaling van S. Th. OLDENBURG's  
„Zamětki o Buddijskom iskusstvě”.

St. Petersburg, 1895.

---

(Vervolledigde uitgave van „Een Russisch geleerde over de beeldhouwwerken van den Boro-boedoer”, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, 6<sup>e</sup> Volgreeks, dl. III (= Dl. 47), 's-Gravenhage 1897.)

1916.



In de «Oostersche Studiën. — Verzameling van opstellen en onderzoekingen van Professoren en Docenten der Oostersche faculteit aan de Petersburgsche Universiteit»<sup>1</sup> aangeboden aan de *École des langues orientales vivantes* te Parijs bij gelegenheid van haar eeuwfeest, komt een hoogst verdienstelijke bijdrage voor van Prof. S. Th. Oldenburg, onder den titel «Zamětki o Buddijskom iskusstvě» (Opmerkingen over Buddhistische kunst), waarin gebeeldhouwde en geschilderde voorstellingen op drie voorname heiligdommen, nl. van Bharhut, Ajanṭā en Boro-budur besproken en verklaard worden. Het gedeelte dat een reeks van voorstellingen te Boro-budur verklaart, werd door den ondergeteekende in Nederlandsche vertaling gepubliceerd in de Bijdragen v. 't Kon. Inst., Deel XLVII (1897), p. 49-56. Dringend aangezocht om ook 't overige gedeelte van Prof. Oldenburg's leerzaam geschrift te leveren, heb ik gemeend niet te mogen weigeren, en laat ik nu hier mijne vertaling volgen.

Utrecht, Febr. 1916.

H. KERN.

## OVER EENIGE GEBEELDHOEWDE EN GESCHILDERDE VOORSTELLINGEN UIT BUDDHISTISCHE JĀTAKA'S. BHARHUT, AJANṬĀ, BORO-BUDUR.

De Buddhistische kunstenaars zijn reeds van ouds begonnen om met beitel of penseel niet slechts beelden van den Buddha, van Bodhisattva's en andere Buddhistische leeraars en heiligen te reproduceeren, maar ook gebeurtenissen uit het laatste aardsch bestaan van den Leermeester en uit een reeks van zijne vroegere herboorten, waarvan de Jātaka's gewagen. Grotten, stūpa's, tempels zijn bedekt met ontelbare voorstellingen, maar slechts een deel van deze schatten is ons toegankelijk in betrouwbare reproducties en enkel een gedeelte er van is voldoende verklaard geworden. Bij de bestudeering van 't Buddisme hebben wij meermalen onzen blik

<sup>1</sup> Vostočnyja Zamětki. — Sbornik statej i izslědovanij Professorov i Prepodovatelej fakulteta Vostočnych jazykov Imperatorskago S. Peterburgskago Universiteta. Sankt Peterburg, 1895.



moeten richten op de overgebleven materiele monumenten, waarbij het ons gelukt is eenige voorstellingen, hoofdzakelijk van de Jātaka's, te verklaren. Een gedeelte van deze aantekeningen geven wij hier, in de hoop van met der tijd een meer stelselmatige en voller bewerking te geven van 't ons ten dienste staande materiaal in zake 't verband der Buddhistische kunst met de Buddhistische leer en hare legenden. Thans zullen wij in onze aantekeningen ons bezighouden met een stūpa: Bharhut, een grot: Ajanṭā, een tempel: Boro-budur.

Alvorens over te gaan tot de beschouwing der voorstellingen zelve, veroorloven wij ons een enkele opmerking van algemeenen aard te maken omtrent gevolgtrekkingen in betrekking tot den ouderdom der gewijde Buddhistische litteratuur, op grond van de materiele monumenten en de daarop voorkomende opschriften; wij zullen hier stilstaan bij de laatste soortgelijke uitspraak van Prof. Bühler in diens uitstekend opstel over de herkomst van 't Indische, Brāhmī lipi genaamde letterschrift <sup>1</sup>.

Prof. Bühler is van oordeel, dat de gegevens, door den Pāli-canon verstrekt, betrekking hebben op de V<sup>de</sup> en misschien reeds VI<sup>de</sup> eeuw vóór Chr. en daarom houdt hij het voor waarschijnlijk, dat de Pāli-verzameling der Jātaka's reeds in de III<sup>de</sup> eeuw vóór Chr. was opgenomen in den «Buddhistischen canon», dien hij blijkbaar vereenzelvigt met den Pālischen, en dat deze canon te dien tijde ten volle vastgesteld (*fully settled*) was <sup>2</sup>.

Wat aangaat de meening dat de gegevens van den Pāli-canon ons tot de V<sup>de</sup> of VI<sup>de</sup> eeuw voeren, vergenoegen wij ons niet te verwijzen naar een opstel van I. P. Minajef, die gezegde meening uitvoerig ontleedt, en naar ons toeschijnt, volkomen overtuigend verwerpt <sup>3</sup>; wat in 't bijzonder de Jātaka's betreft, willen wij opmerken, dat het onmogelijk is de verzen en 't proza daarin op ééne lijn te stellen, aangezien 't proza, volgens het getuigenis zelve der overlevering, tot een lateren tijd behoort; 't eenigste ons bekende *citaat* uit de Jātaka's op een inscriptie te Bharhut <sup>4</sup> is 't begin van een vers. Vergelijkingen met de ons toegankelijke, vooralsnog zeer weinig talrijke Sanskrit-Jātaka's, waarin verzen bewaard zijn, bewijzen, dat bij schier volledige gelijkkluidendheid in 't dichterlijk gedeelte, de Jātaka's in 't prozaïsche zich in de verschillende redacties sterk onderscheiden. Wanneer men een Jātaka op een bas-relief aantreft, dan bewijst dit ontegenzeggelijk alleen dat het *onderwerp* of de *fabel* in den gegeven tijd bekend was, maar

<sup>1</sup> Bühler, G. On the origin of the Indian Brāhma Alphabet (Indian Studies, N° III). Sitz. Ber. Wiener Akad. Ph. H. Cl. Bd. CXXXII, V.

<sup>2</sup> l. c. 15 en 17.

<sup>3</sup> Minajef, I. P. Novyja izslědovanija o Buddhismě. Z. M. N. P. 1882. Ijuly, 102 all. Oktjabr, 402 all.

<sup>4</sup> Hultzsch, Bharaut Inscriptions etc. Ind. Ant. XXI (1892), 226.

hoe de *uitleg* was van 't verhaal en of die overeenstemde met de teksten die wij bezitten is onmogelijk te zeggen; hiervoor geven de voorstellingen te weinig details en buitendien weten wij niet in hoeverre de kunstenaars van dien tijd de gewoonte hadden van zich strikt te houden aan den tekst dien zij illustreerden, zoodat wij bijv. moeilijk bepaald kunnen zeggen, waarom de kunstenaar bij de voorstelling van 't Dabbhapupphajātaṅka, op 't bas-relief Uda geheeten (zie beneden 39) een kluizenaar ten toonee heeft gevoerd van wien de tekst niets zegt, en geen plaats heeft gegeven aan den boomgod die de Buddha toen ter tijd was <sup>1</sup>. Mogelijk hebben wij hier in werkelijkheid een illustratie van een eenigszins anderen tekst, en dat een zoodanige kon bestaan — dit zien wij uit een Tibetaansche lezing, blijkbaar vertaald uit het Sanskrit, welke ten opzichte van 't onderwerp dicht bij de Pāli-redactie staat, maar zeer verschilt in de bijzonderheden <sup>2</sup>.

Een ontwijfelbaar bewijs dat de Jātaka-voorstellingen van Bharhut geen illustratie leveren op de canonieke verzameling der Jātaka's in 't Pāli <sup>3</sup>, zien wij in 't volgende: een van de Jātaka's wordt op een bas-relief genoemd Yavamajhakiyaṃ jātaṅkaṃ; zulk een Jātaka komt in de Pāli-verzameling niet voor, maar, zooals I. P. Minajef <sup>4</sup> 't eerst heeft aangetoond, is er in 't Mahāummaḡgajātaṅka een *episode*, overeenkomende met wat op 't bas-relief is voorgesteld. Indien de verschillen in den titel van één en hetzelfde Jātaka geen overtuigend bewijs opleveren, aangezien ook de Pāli-handschriften soms verschillende titels geven aan één en denzelfden tekst, strekt toch de afscheiding van een episode tot een *afzonderlijk* Jātaka, onzes inziens, tot een klaarblijkelijk bewijs, dat de kunstenaar te Bharhut niet den ons thans bekenden Pāli-tekst ter hand had. De veronderstelling dat Yavamajhakiya een titel zou kunnen wezen van 't geheele Mahāummaḡgajātaṅka, schijnt ons ten eenen male onwaarschijnlijk.

Indien 't Kinara jātaṅka (zie beneden 14) te recht met een episode in Takkāriyajātaṅka vereenzelvigd is, gelijk Hultsch <sup>5</sup> gedaan heeft (in tegenstelling tot de door Warren en ons zelven aangenomen identificatie met het Bhallāṭiya jātaṅka), dan hebben wij nog een ander, met het zoo even aangevoerde overeenkomstig geval.

Heilige boeken hebben bij de Buddhisten zonder twijfel in zeer oude tijden bestaan; de opschriften en materiele monumenten leggen *hiervan*, maar ook *alleen hiervan* voldoende getuigenis af: eenige bepaalde oude

<sup>1</sup> Vgl. Warren, S. J. Two Bas-reliefs etc. Londen 1890, 17.

<sup>2</sup> Schiefner, A. Tibetan Tales derived from Indian Sources. Londen 1882, 332—334; The two Otters and the Jackal.

<sup>3</sup> Bühler l. c. 16.

<sup>4</sup> Minajef, I. P. Buddhism T. I. S. Pet. 1887, 151.

<sup>5</sup> Hultsch l. c. 226.

aanwijzingen van een *canon* of *canons* bezitten wij *niet*. De verzamelingen van Buddhistische boeken die tot ons gekomen zijn in Chineesche en Tibetaansche vertalingen te beschouwen als «disjecta membra» van een oude overlevering<sup>1</sup>, kunnen wij niet, dewijl wij niet weten met wat voor geheel ze te vergelijken, aangezien de samengestelde Pāli-canon, waarvan veel gedeelten ontwijfelbaar laat zijn, in hun geheel en samenvoeging, geenszins de oorspronkelijke, oude Buddhistische *canon* kan wezen indien zulk een heelemaal bestaan heeft.

## I.

BHARHUT<sup>2</sup>.

Van de tot nog toe onderzochte Buddhistische heiligdommen is onbetwistbaar de oudste de Stūpa van Bharhut, opgericht waarschijnlijk in de III<sup>de</sup> of II<sup>de</sup> eeuw vóór Chr. Onder de talrijke beeldwerken, heeft het gebouw

<sup>1</sup> Bühler l. c. 17, n. 2.

<sup>2</sup> Wij achten het nuttig hier de ons bekende litteratuur over 't vraagstuk mede te deelen:

1. CUNNINGHAM, ALEXANDER. The Stūpa of Bharhut: a Buddhist Monument ornamented with numerous sculptures illustrative of Buddhist Legend and History in the third century B. C. London 1879.

2. REYS DAVIDS, T. W. Buddhist Birth Stories. Vol. I. London 1880. CII—CIII.

3. ANDERSON, J. Catalogue and Hand-book of the Archaeological Collections in the Indian Museum. Calcutta 1888. I. XIII—XX (Key to the Bharhut Stūpa) 1—120 (Gateway and Railing of the Bharhut Stūpa).

4. HOERNLE, R. Readings from the Bharhut Stūpa. Ind. Ant. X. (1881) 118—121, 255—295. Ib. XI. (1882) 25—32.

5. BEAL, S. Remarks on the Bharhut sculptures and inscriptions. Ind. Ant. XI. (1882) 47—50.

6. DICKINSON, J. F. The popular acceptance of the Jātakas as shown in Picture Stories and Sculptures. J. C. B. R. A. S. v. VIII. N° 28. 180—189 (In 't opstel: Lord Bishop of Colombo-Papers on the first fifty Jātakas).

7. HULTSCH, E. Ueber eine Sammlung indischer Handschriften und Inschriften. Z. D. M. G. 40 (1886) 1—80 (Bharhut-Inschriften 58—80).

8. MINAJEF, I. P. Buddizm. Izslēdo Vanija i Materialy. S. Pet. 1887. I. 97—184.

9. ZOYSA, L. DE. Notes on certain Jātakas relative to the sculptures recently discovered in Northern India. J. C. B. R. A. S. X. (1887), pt. 35. 175—218 (1889). Posthume uitgave; in de Appendix een overdruk van een kopie van verscheiden geleerden naar aanleiding van den Stūpa van Bharhut vóór de uitgave van CUNNINGHAM's boek en een lijst van 550 Jātakas der Pāli-verzameling.

10. WARREN, S. J. Two Bas-reliefs of the Stūpa of Bharhut explained by —. Leiden 1890.

11. TAWNEY, C. Mahākapijātaka. P. A. S. B. 1891. 120—122.

12. WARREN, S. J. Heilige fabels IV. V. De Gids 1898. N° 7.

13. HULTSCH, E. Bharhut Inscriptions. Ind. Ant. XXI (1892) 225—242.

[& 14. FOUCHER, A. Les représentations de Jātakas sur les bas-reliefs de Bharhut. In: Conférences faites au Musée Guimet; Bibl. de Vulgarisation, t. XXX (1908). (Noot van 1916).]

een geheele reeks van Jātaka's voor ons bewaard, waarvan slechts ongeveer de helft tot nog toe een verklaring toelaat. Een gedeelte der Jātaka's is voorzien van titels, die eensdeels te loor gegaan zijn ten gevolge van beschadiging van den steen, anderdeels van den beginne af geen titels vertoonden. Op sommige beeldwerken (in medaillons) zijn eenige tafereelen bijeen afgebeeld, die bij de uitlegging altoos nauwkeurig moeten gescheiden worden; zoo bijv. geeft Cunningham in 't opschrift Uda jātaka (zie beneden 39) één tafereel <sup>1</sup> aan, terwijl er twee zijn: 1) een jakhals beslist een twist van otters over visschen en 2) de jakhals gaat weg met een stuk visch tot voedsel. Evenzoo moet men in 't Isisimgiya jātaka (zie beneden 9) niet één tafereel zien, zooals Cunningham <sup>2</sup> zegt, maar drie: 1) eene ree likt het zaad van een kluizenaar dat op den grond gevallen is, op; 2) geboorte van een wicht; 3) de kluizenaar maakt vuur aan. In de voorstelling van 't Miga jātaka (zie beneden 3) zijn er ook drie tafereelen: 1) een Ruruhert zwemt over een rivier met een mensch op den rug; 2) een koning gaat op 't hert jacht maken; 3) de koning houdt een gesprek met het hert.

Wij hebben gemeend niet beter te kunnen doen dan een tabel van alle Jātaka's samen te stellen, met toevoeging van opmerkingen waar zulks noodig is.

*Lijst van bas-reliefs met Jātaka's op den Stūpa van Bharhut.*

1. XVIII. Vitura Punakiya jatakam . . .	W. 545. Vidhūrapaṇḍita. <sup>3</sup>
2. XIX. Braṃhadevo mānavako . . .	?
3. XXV, 1. Miga jātakaṃ . . .	482. Ruru.
4. XXV, 2. Nāga jātaka . . .	267. Kakkāṭa.
5. XXV, 3. Yavamajhakiyaṃ jātakaṃ . .	W. 546. In Mahāummagga.
6. XXV, 4. Mugapakaya [jā]taka . . .	W. 538. Mūgapakkha.
7. XXVI, 5. Laṭuvā jātaka . . .	357. Laṭukika.
8. XXXVI, 6. Chadamtiya jātakaṃ . . .	514. Chaddanta.
9. XXVI, 7. Isisimgi[ya jā]ta[ka] . . .	523. Alambusa.
10. XXVI, 8. Yaṃ braṃ[h]ano avayesi jatakam . . .	62. Aṇḍabhūta.
11. XXVII, 9. . . . .	206. Kuruṇḡamiga.
12. XXVII, 10 . . . . .	349. Sandhibheda (?)
13. XXVII, 11. Haṃsa jātaka . . . . .	32. Nacca.
14. XXVII, 12. Kinara jātaka . . . . .	504. Bhallāṭiya.

<sup>1</sup> Cunningham l. c. 75.

<sup>2</sup> Cunningham l. c. 64.

<sup>3</sup> Eenige nummers van Jātaka's in de lijst verschillen van die in Fausböll's uitgave; waar noodig heb ik de laatste gegeven. — н. к.

15. XXVII, 13 . . . . .	181. Asadisa.
16. XXVII, 14 . . . . .	?
17. XXVII, Fragm. . . . .	?
18. XXXIII, 1 . . . . .	} 407. Mahākapi.
XXXIII, 2 . . . . .	
XXXIII, 3 . . . . .	
19. XXXIII, 4 . . . . .	
20. XXXIII, 5 . . . . .	?
21. XXXIII, 6 . . . . .	?
22. XXXIII, 7 . . . . .	?
23. XXXIV, 1 . . . . .	?
24. XXXIV, 2 . . . . .	?
25. XXXIV, 3 . . . . .	?
26. XL, 2—5. . . . .	?
27. XLI, 1. 3. . . . .	324. Cammasāṭaka.
28. XLI, 5 . . . . .	?
29. XLII, 1. 5 . . . . .	?
30. XLII, 7. 9 . . . . .	?
31. XLIII, 2. 8. Isimigo jataka . . . . .	372. Migapotaka.
32. XLIV, 2. U . . . Jānako rāja Sivala devi . . . . .	539. Mahājanaka.
33. XLIV, 4 . . . . .	?
34. XLIV, 6 . . . . .	?
35. XLV, 3 . . . . .	?
36. XLV, 5 . . . . .	46 en 268. Ārāmadūsaka.
37. XLV, 7 . . . . .	42. Kapota.
38. XLV, 9. Citupādasila . . . . .	?
39. XLVI, 2. Uda jataka . . . . .	400. Dabbhapuppha.
40. XLVI, 4 . . . . .	?
41. XLVI, 6 . . . . .	?
42. XLVI, 8. Secha jataka . . . . .	174. Dūbhiyamakkaṭa.
43. XLVII, 3. Sujato gahuto jataka . . . . .	352. Sujāta.
44. XLVII, 5. Biḍala jata[ka], Kukuṭajataka . . . . .	383. Kukkuṭa.
45. XLVII, 7. Daḍanikamo cakama . . . . .	?
46. XLVII, 9. Asaḍa vadhu susāne sigāla ñāti . . . . .	?
47. XLVIII, 2. Maghādeviya jatakam . . . . .	9. Makhādeva.
48. XLVIII, 7. Bhisaharaniya jataka . . . . .	488. Bhisa.
49. XLVIII, 9. 11. Veḍukokatha dohati Na- ḍode pavate . . . . .	?
Jabū Naḍode pavate . . . . .	?
50. Cunningham l.c.p. VI . . . . .	W. 539 (547). Vessantara.

5. Dit Jātaka is 't eerste toegelicht door I. P. Minajef, die een vertaling gegeven heeft van den oorspronkelijken tekst; aangezien de Pāli-tekst nog niet is uitgegeven <sup>1</sup>, deelen wij hier de vertaling van genoemden geleerde mede.

«In de stad», zoo wordt in de Pāli-redactie van 't gewijde verhaal verteld, «ontstond er, zoodra men vernam dat de Wijze gevlucht was, een groote opschudding. Toen Senaka en de overige Wijzen (vijanden van den voortvluchtige) van zijn vlucht hoorden, zeiden zij: «weest niet bezorgd: zijn wij geen Wijzen?»

«Zonder iets aan elkaar te zeggen, zonden zij ieder een geschenk <sup>2</sup> aan Amarādevī (een wijze vrouw).»

«De slimme jonge vrouw nam de geschenken in ontvangst en zeide tot ieder: «kom tegen dien en dien tijd»; zoodra zij gekomen waren, schoor zij hun 't hoofd kaal en wierp hen in een vuilnisput.

«Na de Wijzen duchtig gekweld te hebben, zette zij hen in een korf; na den koning kennis gegeven en de vier kleinooden bij zich gestoken te hebben, ging zij, gezamenlijk met de vier Wijzen, naar 's konings hof, knielde voor hem neder, en, opgestaan zijnde, zeide zij: «Koning! niet de wijze Mahosadha is de dief, zie hier, enz.»

En toen openbaarde de slimme vrouw, hoe de mededingers van haren man de kostbaarheden des konings gestolen, haar die toegezonden, en haren man onschuldig beticht hadden.»

6. Dit is, gelijk reeds door Cunningham en Rhys Davids aangetoond werd, 't Mugapakkhajātaka, d. i. «Jātaka van den stommen kreupele».

Het verhaal is naverteld door Minajef <sup>3</sup>, een vertaling uit het Burmeesch werd geleverd door St. Andrew St. John <sup>4</sup>, de Tibetaansche lezing werd vertaald door Schiefner <sup>5</sup>. Het bas-relief bevat drie tafereelen: 1) de prins Temiya op de knieën voor zijn vader, 2) de prins wordt naar 't bosch gevoerd en een kuil voor hem gegraven, 3) kan op tweederlei wijze verklaard worden: a) de koning bezoekt den prins in den staat van kluizenaar (hier-tegen pleit, dat volgens den Burmeeschen tekst, vertaald uit het Pāli, de koning den prins bezoekt in een klooster) en b) de prins gaat naar 't bosch om

<sup>1</sup> Dit werd geschreven vóórdat D. VI van Fausbøll's uitgave der Jātaka's in druk verschenen was. Het hier moegedeelde stuk der vertaling (in M.'s *Buddhism*, 152—153) beantwoordt aan p. 369 van gezegde boekuitgave. — H. K.

<sup>2</sup> De geschenken waren zaken die den koning ontstolen waren.

<sup>3</sup> Minajef, I. P. *Indějskija skazki*. Z. M. N. P. 1876. II, 399.

<sup>4</sup> R. S. St. Andrew St. John. *Temiya Jātaka Vatthu*. J. R. A. S. n. s. XXV (1893) 357-391.

<sup>5</sup> Schiefner, A. *Tibetan Tales*. 247-256 (XIV. The Dumb cripple). Wij kunnen niet nalaten te wijzen op 't onmiskenbaar verband van dit Jātaka met het verhaal over den prins in de Arabisch-Perzische redactie van Barlaam en Joasaf (= Josaphat). Vgl. 't Perz. verh. over B. en J. Z. V. O. IV, 243 vgg.

een kluizenaar te verzoeken hem te wijden (volgens de Tibetaansche lezing).

10. Dr. Hultsch heeft 't eerst aangetoond, dat dit een citaat is, 't begin van een vers van den Pāli-tekst.

12. Dit is waarschijnlijk ontleend aan het Sandhibhedajātaka (zie vertaling beneden). Wij zijn niet ten volle overtuigd van de identificeering, daar wij niet begrijpen, waarom de jakhals voorgesteld is als met een poot in een vangstrik verward.

14. Dit Jātaka is op drieërlei wijze verklaard geworden: Cunningham en Rhys Davids zien er in 't Candakinnarajātaka (485); Hultsch een episode uit het Takkāriyajātaka (481, D. IV. 252—254); Warren en na hem ook wij, zien er in 't Bhallāṭīyajātaka (504): op 't bas-relief wordt het oogenblik voorgesteld waarop de koning de klacht van twee Kinnara's hoort. Intusschen zijn ook de eerste en de tweede niet onwaarschijnlijk, alleen kan men niet met volle overtuiging zeggen, welke van de drie verklaringen de ware is, in zoverre de voorstelling, die van alle détails in de uitvoering verstoken is, niet karakteristiek is; daarbij komt nog, dat ons alleen een teekening, geen fotografie toegankelijk is.

16. In deze voorstelling zien Cunningham, Rhys Davids en Hultsch 't Dasarathajātaka (461). Wij zijn van de juistheid dezer identificatie niet overtuigd en houden 't bas-relief voor onverklaard.

27. Het bas-relief stelt in twee tafereelen 't Cammasāṭakajātaka voor (zie vertaling beneden): 1) een monnik treedt op, op het tooneel een ram en een wijze koopman, 2) de ram heeft een aanval gedaan op den monnik, die daardoor viel, de koopman draagt een les voor over 't recht. Het is merkwaardig, dat de monnik op 't bas-relief voorgesteld is met een last dien hij draagt, hetgeen beantwoordt aan de *versen* van 't Jātaka, maar niet aan den *commentaar in proza*, die niet alleen niet spreekt van een last, maar zelfs te kennen geeft dat de monnik omaalmoezen, nl. meteen bedelschaal, rondgaat.

31. Wij nemen de bas-reliefs 2 en 8 tezamen en houden ze voor twee tafereelen uit het Migapotakajātaka (zie vertaling beneden): 1) ontmoeting van een kluizenaar met een gazel, de kluizenaar heeft zich juist naar een bosch begeven, 2) de kluizenaar beweent de gestorven gazel, Sakka troost hem. Op grond van zulk een verklaring kunnen wij niet instemmen met de identificatie van Hultsch, die trouwens zelf met aarzeling op 't Nigrodhamigajātaka (12) wijst.

37. Wij zien in 't gegeven bas-relief 't Kapotajātaka (zie vertaling beneden), waarvan de Jātaka's 274, 375, 395<sup>1</sup> andere lezingen bevatten. Er is

<sup>1</sup> Zie boven blz. 167. (Dit is een verwijzing naar een mededeeling van Prof. Oldenburg aan Baron Rosen over Indische bronnen van verhalen die in andere litteraturen zijn overgegaan. — н. к.)

op afgebeeld hetzij het tafereel, waar de kraai naar de in de korf zittende duif toevliegt, of wel dat, waar de duif de zich ziek veinzende kraai troost.

Een groot deel van de tot heden verklaarde Jātaka's zijn reeds van den beginne af aangewezen door Cunningham met medewerking van Subhūti: N°. N°. (op onze tabel) 1. 2. 4. 6. 7. 8. 9. (volgens aanwijzing van I. P. Minajef) 10. 11. 13. 15. 32. 43. 44. 47. 50; door Rhys Davids is 't eerst aangewezen N°. 42; door Warren 39. 48; door Minajef 5; door Hultsch 3. 19. 36; door ons 12(?) 27. 31. 37. Twijfelachtig blijft N°. 14, dat, zooals boven gezegd, op drieërlei wijze verklaard is geworden.

De grootste verdienste ten opzichte der verklaring van den Stūpa te Bharhut na Cunningham behoort onbetwistbaar aan Hultsch, die 't eerst betrouwbare kopieën en lezingen der opschriften gegeven heeft.

Sandhibhedajātaka, «Jātaka van den bewerkervan scheiding»<sup>1</sup>. (349).

Eertijds onder de regeering van Brahmadatta te Benares, bestuurde de Bodhisattva, als diens zoon, na de wetenschappen te Takasilā geleerd te hebben, na zijns vaders dood het rijk met gerechtigheid. Te dier tijde weidde een herder koeien in 't bosch; bij 't terugkeeren lette hij niet op een drachtige koe, en haar in den steek latende, keerde hij terug. De koe knoopte vriendschap aan met een leeuwin. Beiden werden trouwe vrienden en gingen te zamen er op uit. Na eenigen tijd kreeg de koe een kalf en baarde de leeuwin een leeuwenwelp. Beide jonge dieren werden ten gevolge van de vriendschap hunner familiën trouwe vrienden en gingen er te zamen op uit. Eens zag een jager hun vriendschap; na in 't bosch zijn buit bijeengepakt te hebben ging hij naar Benares en leverde dien aan den koning. De koning vroeg hem: «hebt gij, mijn waardste, in 't bosch niets wonderbaarlijks gezien?» Hij zeide: «Majesteit, ik heb niets anders gezien behalve een leeuw en een stier in vriendschap, te zamen gaande.» «Mocht een derde zich onder hen vertoonen, dan zou het gevaarlijk kunnen worden. Wanneer gij een derde onder hen ziet, meld het mij dan.» «Goed, Majesteit», zei de jager. Toen de jager naar Benares vertrokken was, ging zekere jakhals den leeuw en den stier zijne opwachting maken. De jager, in 't bosch gekomen, zag hem en dacht bij zich zelf: «ik zal den koning mededeelen, dat zich een derde vertoond heeft», en ging naar de stad.

En de jakhals dacht bij zich zelf: «behalve leeuwen- en ossen-vleesch, is er niets wat ik vroeger niet gegeten heb; ik zal tusschen den leeuw en den stier twist stoken en hun vleesch eten.» Na zoo bij zich gedacht te hebben zaaide hij tweedracht tusschen hen, met tot beiden te zeggen: «deze spreekt

<sup>1</sup> Zie Minajef. Eenige woorden over de Buddhistische Jātaka's. Z. M. N. P. CLXI, 222-224. Den titel kan men ook vertalen met: «Verbraking van het verbond».



zoo over u», wekte twist tusschen hen en stortte ze in 't verderf. Inmiddels ging de jager naar den koning en zeide: «Majesteit, er heeft zich een derde onder hen vertoond.» «Wie is dat?» «Een jakhals, Majesteit.» De koning zeide: «Hij zal tusschen beiden twist stoken en hun dood veroorzaken; wij zullen te rechter tijd komen, wanneer zij reeds dood zullen wezen.» Dit gezegd hebbende, besteeg hij zijn wagen, reed op den door den jager aangewezen weg en kwam aan, toen beiden, na gevochten te hebben, reeds omgekomen waren. De jakhals verheugd en blij at nu eens 't vleesch van den leeuw, dan weêr van den stier. De koning, bij 't zien van de omgekomenen, staande op zijn wagen en met zijn wagenmenner een gesprek voerende, sprak de volgende verzen uit:

1. Er bestond geen gemeenschap in vrouwen,  
Noch in voedsel, o wagenmenner,  
Doch, zie, van dezen twiststoker  
Wat een listig opzet!
2. Gelijk een scherp zwaard in 't lichaam  
Snijdt een leugenachtig woord,  
Waardoor lage wilde dieren  
Een leeuw en een stier verteren.
3. Op dit bed <sup>1</sup> ligt,  
Dat gij ziet, o wagenmenner,  
Hij, die op 't woord van den twiststoker,  
Den leugenachtigen, acht slaat.
4. Die lieden leven gelukkig,  
Als de menschen die in den hemel zijn,  
Die op de woorden van een twiststoker  
Geen acht slaan, o wagenmenner.

Cammasāṭakajāṭaka, «Jāṭaka van den kluizenaar in 't lederen kleed».  
(324) <sup>2</sup>.

Eertijds onder de regeering van Brahmadatta te Benares, hield de Bodhisattva, geboren in een koopmansfamilie, zich bezig met handel te drijven. Eens kwam een zekere in een lederen gewaad gekleede <sup>3</sup> monnik, terwijl hij rondging om in Benares voedsel te bedelen, ter plaatse, waar een gevecht van rammen plaats had, en ziende dat één ram terugtrad, dacht hij: «de ram bewijst mij eer.» De monnik ging niet uit den weg, en vouwde eer-

<sup>1</sup> D.i. doodbed; er wordt gedoeld op den leeuw en den stier, die elkaar gedood hebben.

<sup>2</sup> Zie Morris, R. Folk-tales of India. F. L. J. III. (1885) 248-249.

<sup>3</sup> De dracht van zekere niet-buddhistische bedelmonniken. — H. K.

biedig de handen, denkende: «onder zooveel lieden is deze ram de eenige die onze deugden erkent», en hij uitte 't eerste vers:

1. Schoon is deze viervoeter,  
Uiterst fraai en zeer vriendelijk,  
Deze loffelijke uitmuntende ram,  
Die een edelgeboren, geleerden brahmaan eert.

Te dezer stonde zat de wijze koopman op de markt; den monnik af-radende, sprak hij het tweede vers uit:

2. Brahmaan, ga niet voort nog zoo te denken,  
Vertrouw niet op den viervoeter!  
Daar hij een harden slag wil toebrengen,  
Treedt hij terug en zal hij met kracht stooten.

Terwijl de verstandige koopman sprak, was de ram reeds snel genaderd, en nadat hij den kluizenaar een stoot had toegebracht in de dij zóó dat deze dol was van pijn, wierp hij hem omver. De kluizenaar viel luid weeklagende neder. De Leermester <sup>1</sup>, deze zaak ophelderende, sprak het derde vers uit:

3. De dij is gebroken, de last omgegooid,  
Alle gereedschap des brahmaans is hier kapot,  
De handen uitstekend roept hij:  
Loopt toe, hierheen, men doodt een brahmaan!

De monnik sprak 't vierde vers uit:

4. Zóó ligt verslagen hij, die eert wie geen vereering waardig is,  
Gelijk ik, onverstandige, heden getroffen, verslagen door een ram.  
Zoo jammerende stierf hij te zelfder plaatse.

Migapotakajātaka, «Jātaka van 't hertenjong». (372).

Eertijds, onder de regeering van Brahmadatta te Benares, was de Bodhisattva Sakka (Indra). Te dier tijd begaf zich een inwoner van Kāsi naar den Himālaya, werd kluizenaar en leefde van in 't wild groeiende vruchten. Eens zag hij in 't bosch een hertenjong, waarvan de moeder gestorven was; hij nam het naar zijn kluis, gaf het te eten en voedde het op. Het hertenjong groeide op en werd schoon en zeer fraai. De kluizenaar nam het aan als eigen zoon, voor wien hij zorg droeg. Eens at het jonge hert te veel gras en stierf tengevolge van indigestie. De kluizenaar ging nu weeklagen:

<sup>1</sup> Hier is een inconsequentie in 't verhaal. «De Leermester», in plaats van «de verstandige koopman»; gewoonlijk wanneer de verzen worden ingevoegd door den verhalenden Buddha, wordt dit zoo aangeduid, dat zulke verzen abhisambuddhagāthā's zijn, d.i. verzen uitgesproken door den Leermester nadat hij reeds de Buddha was.

«mijn zoon is gestorven». Op dat pas zag Sakka, terwijl hij zijn blik over de wereld liet gaan, dien kluizenaar en, de gedachte opvattende: «ik zal hem vermanen», kwam hij bij den kluizenaar en sprak, in de lucht staande, 't eerste vers:

1. Het is niet goed, dat gij, uit het huis getrokken, huisloos,  
Een kluizenaar zijnde, een gestorvene beweent.

De kluizenaar, dit hoorende, sprak het tweede vers uit:

2. Ten gevolge van samenwoning, Sakka, wordt immers bij mensch of dier  
Liefde geboren, en 't is onmogelijk hem <sup>1</sup> niet te beweenen.

Toen sprak Sakka twee verzen uit:

3. Wie een gestorvene, een die zal sterven, beweenen, hebben eeuwig te  
weenen en te klagen,  
Daarom, kluizenaar, ween niet; de verstandigen zeggen dat geweene  
ijdel is.

4. Indien toch door geweene een doode zou opstaan,  
Zouden wij allen tegader onze verwanten beweenen.

Toen Sakka zoo gesproken had, begreep de kluizenaar, dat geweene onnut is, en Sakka lovende, sprak hij drie verzen uit:

5. Van mij, die gloeide als vuur, met boter begoten,  
Hebt gij, als het ware met water sprenkelend, alle hartzeer uitgedoofd.
6. Gij hebt den pijl, die mij in 't hart gedrongen was, uitgerukt,  
Gij hebt van mij, die van droefheid vervuld was, den rouw over mijn zoon  
verdreven.

7. De pijl is van mij uitgerukt, ik ben niet rouwig, ben gerust,  
Ik ben niet bedroefd, ik ween niet, na u gehoord te hebben, o Vāsava.

Kapotajātaka, «Jātaka van de duif» <sup>2</sup>. (42).

Eertijds, onder de regeering van Brahmadatta te Benares, werd de Bodhisattva geboren als duif. Toen ter tijd hingen inwoners van Benares, die vruchten wilden verwerven van goede werken, op verscheiden plaatsen strooien korven op voor 't verblijf van vogels. Ook de kok van een der kooplieden te Benares hing een strooien korf bij zich in de keuken op. Daarin vestigde zich de Bodhisattva; terwijl hij 'smorgens uitvloog, om voedsel voor zich te zoeken en 's avonds terugkeerde, bracht hij, daar levende, den tijd door.

<sup>1</sup> D.i. het dier dat gestorven is.

<sup>2</sup> Morris. Folk-tales of India. F. L. J. III. 329-333. Lord Bishop of Colombo-Papers etc. 168-166.

Eens bespeurde zekere kraai, die over 't dak der keuken vloog, den geur van kruiden, van visch en vleesch, en kwam de wensch bij hem op: «door welk middel kan ik mij visch en vleesch verschaffen?» Zoo denkende, ging zij in de nabijheid zitten, al nadenkende. Toen zij 's avonds den Bodhisattva zag terugkeeren en in de keuken gaan, besloot zij: «met behulp van deze duif zal ik visch en vleesch machtig worden». Den volgenden dag vertoonde zij zich des morgens en, toen de Bodhisattva zich om voedsel te gebruiken opmaakte, vloog zij hem<sup>1</sup> achterna. De Bodhisattva zeide: «Waarom, lieve, vliegt gij mij na?» «Heer, uwe daden behagen mij, van nu af zal ik U dienen». «Lieve, gij hebt 't eene voedsel, ik heb 't andere, het is moeilijk voor u mij te dienen». «Heer, wanneer Gij U voedsel gaat verschaffen, ga ook ik het mij verschaffen en zal ik met U medevliegen». «Goed, wees maar steeds voorzichtig». Na zich met zulke woorden tot de kraai gewend te hebben, ging de Bodhisattva zijn voedsel zoeken en gras, graankorrels enz. eten. Toen de Bodhisattva voor zich voedsel zocht, ging ook de kraai aan 't werk, nam een stuk mest, at (daaruit) wormen, vulde zijn maag, ging naar den Bodhisattva en zeide hem: «Heer, Gij vliegt al te lang (voor voedsel), het is niet goed zich bovenmate met eten bezig te houden». Toen de Bodhisattva, na zich verzadigd te hebben, 's avonds terugkeerde, ging de kraai tegelijk met hem in de keuken. De kok dacht: «Onze duif is teruggekomen met een vriend bij zich», en plaatste een korf ook voor de kraai.

Van dien tijd af leefden beide (in de keuken). Eens bracht men den koopman veel visch en vleesch. De kok nam ze aan en hing ze hier en daar in de keuken op. Bij 't zien van 't vleesch, brandde de kraai van verlangen: «Morgen zal ik niet uitvliegen voor voedsel, maar dit eten». Den (ganschen) nacht lag zij te kreunen. Den volgenden dag zeide de Bodhisattva, terwijl hij zich opmaakte voor voedsel (tot de kraai): «Laten wij ons op weg begeven, lieve kraai». «Heer, ga Gij, maar ik heb pijn in 't lijf.» «Lieve, nog nooit is het gebeurd, dat een kraai pijn in 't lijf zoude hebben; 'snachts, in elk der drie nachtwaken<sup>2</sup> voelen zij zich onwel, doch door de lont van een lamp te slikken voelen zij terstond beterschap. Waarschijnlijk lust het u visch en vleesch te eten, maar menschelijk voedsel is niet geschikt voor onzen vriend; doe dit niet, laten wij samen voor voedsel uitgaan». «Ik kan niet, Heer». «Nu dan, gij zult door uw doen ontdekt worden, geef u niet over aan uwe heftige begeerte, pas op.» Na haar deze woorden gezegd te hebben, begaf zich de Bodhisattva op weg voor voedsel.

<sup>1</sup> Het geslacht wisselt telkens, omdat de duif wel vrouwelijk is, maar de Bodhisattva een mannelijk woord is. — H. K.

<sup>2</sup> Een nachtwak is een tijdperk van drie uren. — H. K.

De kok, na verscheiden visch- en vleeschshotels voorbereid te hebben, nam ten einde damp uit te laten 't deksel van enkele potten af en na op een van de potten een sauszeef geplaatst te hebben, verwijderde hij zich in 't zweet badende en ging staan aan de keukendeur. Op dit oogenblik stak de kraai 't hoofd uit de korf en, de keuken rondkijkende, merkte zij, dat de kok zich verwijderd had; toen dacht zij: «nu is het de tijd om mijn wensch te vervullen en vleesch te proeven; wat zal ik eten, een groot stuk of een klein? Met kleine stukken zul je niet gauw den maag vullen, ik zal er een groot stuk uitnemen, het in de korf werpen, en gaan eten». Uit de korf gewipt, streek de kraai neder op de sauszeef. De zeef rinkelde. De kok hoorde het geluid en, bij zich denkende: «wat is dit?» trad hij toe en zag de kraai. «Deze booswicht van een kraai wil het vleesch eten, dat ik voor den koopman gebraden heb, ik leef toch ten dienste van den koopman en niet van deze gekkin; wat heb ik met haar te doen?» Zoo denkende, sloot hij de deur, pakte de kraai, trok haar de veeren van 't geheele lichaam uit, stampte wat versche gember fijn met zout en komijn, mengde dat met verzuurde dadels, smeerde met dit mengsel 't geheele lichaam der kraai en duwde haar in de korf. Overmeesterd door onduldbare pijn, lag zij te kreunen.

De Bodhisattva kwam 's avonds terug en, ziende, dat de kraai in nood gevallen was, zeide hij: «gulzige kraai, gij hebt mijn woord niet opgevolgd, ten gevolge van uwe gulzigheid zijt gij in grooten nood gekomen.» Dit gezegd hebbende, sprak hij een vers uit:

1. Wie onderricht niet luistert naar den raad  
Van een waren vriend, op zijn nut bedacht,
2. Zal omkomen, als deze, die in 's vijands handen gevallen is,  
Door de woorden der duif niet vervuld te hebben.

De Bodhisattva, deze woorden uitsprekende, zeide: «ik kan nu niet in deze plaats leven», en ging weg naar een ander land. De kraai stierf te zelfder tijd. De kok nam ze uit de korf en wierp ze op een vuilnishoop.

## II.

### AJAṆṬĀ<sup>1</sup>.

Bij de verklaring der talrijke fresco's in de grotten van Ajaṇṭā hebben wij als ernstig bezwaar ontmoet de bijna volkomen afwezigheid van kopieën,

<sup>1</sup> Uit de omvangrijke litteratuur over de grotten van Ajaṇṭā halen wij hier alleen 't wezenlijkste aan.

1. BURGESS, J. Notes on the Bauddha Rock-Temples of Ajanta, their paintings and

ten gevolge waarvan wij, ondanks de voortreffelijke beschrijving van Dr. Burgess in zijne Notes, van de juistheid onzer verklaringen slechts van weinige tafereelen overtuigd zijn, die wij beneden aanvoeren; veel tafereelen leken ons bekend, maar dewijl wij onze indrukken niet op de voorstellingen gecontroleerd hebben, besluiten wij vooralsnog deze identificaties niet uit te geven. Wij hopen, dat binnen niet langen tijd de fresco's van Ajaṇṭa uitgegeven zullen zijn in kopieën die beantwoorden aan de belangrijkheid van 't onderwerp.

Al onze citaten hebben betrekking op de *Notes* en *Inscriptions*.

1. Cave II N<sup>o</sup>s VIII. IX. p. 32 (zie beneden 5) . . . . . 534. Mahāhamṣa.
2. — II N<sup>o</sup>. XXVII. p. 38 . . . . . 482. Ruru.
3. — IX N<sup>o</sup>. I. p. 47 (zie beneden 11) . . . . . 499. Sivi (aang. door Burgess).
4. — X p. 50 . . . . . 514. Chaddanta<sup>1</sup> (aang. door Burgess).
5. — XVII N<sup>o</sup>. XIX. pp. 65—66 (zie 1) . . . . . 534. Mahāvamṣa.
6. — — N<sup>o</sup>s XXII—XXIV. p. 66-67 . . . . . W. 539. Mahāvessantara(?).
7. — — N<sup>o</sup>. XXV. p. 67 . . . . . 516. Mahākapi.
8. — — N<sup>o</sup>s XXXVI—XXXVII. p. 70 . . . . . 455. Mātiposaka.
9. — — N<sup>o</sup>. XXXVIII. p. 71. . . . . W. 532. Sāma(?).
10. — — N<sup>o</sup>. XXXIX. p. 71 . . . . . 278. Mahisa.
11. — — N<sup>o</sup>. LIV. pp. 75—76 (zie 3) . . . . . 499. Sivi (aang. door Burgess).
12. Chamber outside C. II to the left. Inscr. pp. 81—82 . . . . . 313. Khantivādi<sup>2</sup>.

sculptures and on the paintings of the Bagh Caves, modern Baudhdha Mythology etc. Bombay 1879 (Archeol. Surv. of Western India N<sup>o</sup> 9).

2. FERGUSSON, J. and BURGESS, J. The Cave Temples of India. London 1880 (hierin is er een verwijzing naar de litteratuur van 't onderwerp).

3. BURGESS, J. and BHAGVANLAL INDRAJI. Inscriptions from the Cave-Temples of Western India, with descriptive notes etc. Bombay 1881 (A. S. W. I. N<sup>o</sup> 10).

4. BURGESS, J. Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions. London 1888.

5. WADDELL, L. A. Note on some Ajanta paintings. I. Ant. XXII (1893), 8-11.

<sup>1</sup> Zie Burgess, Report 45-46. Vgl. Feer, L. Le Chaddanta-jātaka. J. A. 9. V (1895), 81-85, 189-223.

<sup>2</sup> Burgess heeft de aanwijzing (Inscriptions 81 v.): «Kshāntivādin was the name of Gautama Buddha in one of his previous births». Het opschrift bevat verzen, klaarblijkelijk behorende bij een der redacties van dit Jātaka.

## III.

BORO-BUDUR.<sup>1</sup>

Met de literatuur over dit vermaarde Buddhistische heiligdom op Java zijn wij, tot onzen spijt, zeer slecht vertrouwd, daar de meeste Nederlandsche uitgaven waarin over dit merkwaardig monument van Buddhistische kunst gesproken wordt, in Petersburg niet toegankelijk zijn<sup>2</sup>. Niettemin hebben wij besloten hier over de bas-reliefs van dit heiligdom te spreken, omdat het ons gelukt is eenige daar voorgestelde tafereelen te verklaren, welke, zoover ons bekend, tot nog toe niet geïdentificeerd waren.

Wij zijn van meening dat de meeste voorstellingen betrekking hebben op Jātaka's; op de platen moet men de Jātaka's zoeken in N° XVI—N° CXXXV (even N°s — onderste rij); CXXXVI—CCXXX (A. en B.); CCXC—CCCLII; CCCXLVII—CCCLV; CCCLXXXIX—CCCXCII.

De hieronder staande identificeeringen in tabellarischen vorm beschouwen wij als een begin van verklaring der geheele serie van bas-reliefs, welke verklaring, naar wij hopen, geen onoverkomelijke bezwaren zal opleveren, zoodra wij eenmaal over 't geheele materiaal zullen kunnen beschikken. Op de platen CXXXVI—CLXX (A) meenen wij de voorstelling te vinden van 34 Jātaka's, ongeveer in dezelfde volgorde als in de Jātaka-mālā<sup>3</sup> in acht genomen is, ofschoon enkele tafereelen ons nog niet ten volle duidelijk zijn. De voornaamste moeilijkheid zien wij in de omstandigheid dat de kunstenaars niet altoos met voldoende scherpthe de gewichtigste momenten van een verhaal gevat en zich te veel in onbeduidende details verloren hebben; het is evenwel mogelijk dat zij een eenigszins afwijkenden tekst hadden, hoewel dit twijfelachtig is.

CXXXVI. 1. ?

2. ?

3—4. [Geen teekening]. [5—12 ontbreekt].

CXXXVII. 13—14. [Geen teekening].

CXXXVIII. 15. [Geen teekening].

16. De koopman brengt spijs.

17. De hel. De Pratyekabuddha.

18. De Pratyekabuddha vliegt weg.

} 4. Çreṣṭhin.

<sup>1</sup> Hetgeen hier volgt, staat reeds afgedrukt in de Bijdragen enz., 6<sup>e</sup> Reeks, III (= Dl. 47), 1897. (*Noot van 1916*).

<sup>2</sup> De schrijver had alleen te zijner beschikking 't bekende in 1873 en '74 door Dr. Leemans uitgegeven werk, en IJzerman's «Iets over den voet van Boro-Budur» (Tijdschr. Batav. Gen. XXXI, 1886). Vert.

<sup>3</sup> Dezelfde volgorde is natuurlijk in acht genomen in de Engelsche vertaling door Prof. Speyer, die 't eerst in de Bijdragen enz., 5<sup>e</sup> Reeks, VIII en X (= Dl. 42 en 44), 1893-94, verschenen is. Vert.

- CXXXIX. 22. [Geen teekening]. [19—21 ontbreekt].  
 23. ?  
 24. De wouddieren brengen geschenken aan Indra.  
 25. De haas maakt zich gereed om zich in 't vuur te storten. } 6. Çaçā.  
 26. }  
 27. }  
 28. } ?  
 29. }  
 CXLI. 30. }  
 31. }  
 32. } De 5 Yakṣa's en de herder. }  
 33. } Koning Maitrībala en de Yakṣa's. } 8. Maitrībala.  
 CXLII. 34. }  
 35. }  
 36. } ?  
 37. Wegschenking van den olifant } 9. Viçvantara.  
 38. De kinderen van Viçvantara. }  
 39. Yakṣa's leiden Viçvantara. }  
 40. }  
 41. }  
 42. }  
 43. } ?  
 44. }  
 45. }  
 46. }  
 CXLVI. 47. [Geen teekening].  
 48. Den Koning wordt Unmādayantī als vrouw aangeboden.  
 49. De gezanten des Konings en Unmādayantī.  
 50. De gezanten geven verslag aan den Koning. } 13. Unmādayantī.  
 CXLVII. 51. Ontmoeting des Konings met Unmādayantī. }  
 52. De kooplieden op zee. } 14. Supāraga.  
 53. }  
 54. } ?  
 CXLVIII. 55. }  
 56. De visschen in 't meer vóór den regen. } 15. Matsya.  
 57. De visschen na den regen. }



58. 't Kwarteljong in 't nest ten tijde } 16. Vartakāpotaka.  
van den brand.
- CXLIX. 59. Indra vóór den Koning met de kruik. 17. Kumbha.  
60. [Het benedenstuk van één figuur overgebleven].
- CL. 61. }  
62. } [Geen teekening].  
63. }
- CLI. 64. }  
65. } Heremieten in 't woud. } 18. Bisa.  
66. }  
67. ? }
- CLII. 68. Indra wordt berispt. }  
69. }  
70. } ? } 20. Çreṣṭhin.  
71. }
- CLIII. 72. [Geen teekening].  
73. Man en vrouw gaan naar 't bosch. }  
74. De Koning in 't bosch. } 21. Cuḍḍa-bodhi.  
75. De vrouw des heremiets weggevoerd. }
- CLIV. 76. [Geen teekening].  
77. De zwanen op 't meer.  
78. Den Koning wordt van de zwanen bericht.  
79. De jager vangt de zwanen. } 22. Hamsa.  
80. [Geen teekening]. }  
81. Gesprek van den zwaan met den Koning (brokstuk). }  
82—84. [Niet voorhanden]. }
- CLVI. 85. }  
86. } [Geen teekening].  
87. }
88. [Brokstuk].
- CLVII. 89. ? }  
90. De Koning trekt ter jacht. }  
91. De Koning aan den afgrond. } 25. Çarabha.  
92. De Çarabha brengt den Koning in veiligheid. }
- CLVIII. 93. Afscheid van den Çarabha.  
94. [Brokstuk].
- CLIX. 95. Dieren in 't woud. }  
96. De drenkeling en de Ruru. } 26. Ruru.  
97. De Koning in 't woud. }  
98. Zedepreek van den Ruru. }

- CLX. 99. }  
 100. } Den Koning wordt een vrucht(?) gebracht.  
 101. De Koning maakt zich op om de vruchten op te sporen. } 27. Mahākapi.  
 102. De apen redden zich door de vlucht.
- CLXI. 103. De slapende Vorst.  
 104. De Vorst zoekt de vrouwen. } 28. Kṣānti.  
 105. ?
- CLXII. 106. [Brokstuk].  
 107. [Geen teekening].
- CLXIII. 108. }  
 109. } [Geen teekening].  
 110. }
111. Brahmā leest den Koning eene zedespreuk voor. 29. Brahmā.
- CLXIV. 112. De olifant en een der reizigers.  
 113. Reizigers.  
 114. De olifant maakt aanstalten om zich in de diepte te storten. } 30. Hastin.  
 115. De reizigers eeren de overblijfselen van den olifant.
- CLXV. 116. Sutasoma en de Brahmaan.  
 117. Saudāsa ontvoert Sutasoma.  
 118. Sutasoma hoort de spreuken des Brahmaans ten einde. } 31. Sutasoma.  
 119. Sutasoma houdt eene preek tot Saudāsa en de prinsen.
- CLXVI. 120. Geboorte des Prinsen.  
 121. }  
 122. } ?  
 123. De Prins rijdt uit. }
- CLXVII. 124. }  
 125. } ?  
 126. } } 32. Ayogṛha.
- CLXVIII. 127. De Prins heremiet geworden.  
 128. [Geen teekening]. }
- CLXIX. 129. De aap en de buffel.  
 130. Een Yakṣa vraagt den buffel waarom hij den aap dult. } 33. Mahiṣa.  
 131. ?  
 132. De Yakṣa luistert naar de zedepreek van den buffel. }

CLXX. 133. ?

134. De leeuw die een beentje in de keel heeft  
gekregen.

135. De specht die 't beentje uithaalt.

136. De specht in gesprek met den leeuw.

34. Çatapattrā.

Van de overige afzonderlijke tafereelen deelen wij vooralsnog alleen de-  
zulke meê, waarvan de identificeering ons niet twijfelachtig schijnt.

Sudhana Kinnarāvadāna<sup>1</sup>.

XVI. 2. ?

XVII. 4. ?

XVIII. 6. 1) Gesprek van Koning Dakṣiṇapañcāla met den betooverden  
Nāga Janmacitra.2) Bezwering van Janmacitra en verschijning van den jager  
Halaka.3) Dankbaarheid van Janmacitra jegens den jager voor zijne  
bevrijding.

XIX. 8. Vertoef van den jager Halaka in 't verblijf van den Nāga.

XX. 10. De Kinnarī-prinses Manoharā met eene Kinnarī aan 't meer  
Brahmasabhā.

XXI. 12. De prins Sudhana brengt de prinses Manoharā ten zijnent.

XXII. 14. ?

XXIII. 16. De prins neemt afscheid van zijne moeder.

XXIV. 18. Ontmoeting van den prins met Indra.

XXV. 20. De Koning beraadslaagt over zijn zoon.

XXVI. 22. Manoharā vliegt weg.

XXVII. 24. De prins maakt zijn opwachting bij zijn vader na zijn krijgstocht.

XXVIII. 26. De prins heeft een onderhoud met zijn moeder.

XXIX. 28. ?

XXX. 30. De prins en de heremiet.

XXXI. 32. De prins in 't rijk der Kinnara's; bij den vijver.

XXXII. 34. Boogproef.

XXXIII. 36. Proef met de meisjes.

XXXIV. 38. Dansen der Kinnarī's.

XXXV. 40. Sudhana en Manoharā, teruggekomen, deelen geschenken uit.

<sup>1</sup> Zie Divyāvadāna XXX en onze (d. i. Oldenburg's) Buddhistische Legendes I, Petersb.  
1894, 43—47 en 80.

Maitrakanyaka <sup>1</sup>.

- CXXIII. 216. Schipbreuk, ontmoeting met de 4 jonkvrouwen.  
 CXXIV. 218. Ontmoeting met de 8 jonkvrouwen.  
 CXXV. 220. Ontmoeting met de 16 jonkvrouwen (afgebeeld 11).  
 CXXVI. 222. Ontmoeting met de 32 jonkvrouwen (afgebeeld 14).  
 CXXVII. 224. Drie tafereelen: 1) Vertoeft in de laatste stad (der 32 meisjes);  
 2) Aankomst bij den Preta; 3) Het rad valt op 't hoofd van  
 Maitrakanyaka.
- 

## Kacchapāvadāna.

Dit Jātaka kennen wij enkel volgens Rājendralālamitra's overzetting uit  
 Bodhisattvāvadāna-kalpalatā XCVII.

- CLXXXII. 192. (A). De schildpad in zee.  
 193. Schipbreuk.  
 194. De schildpad redt de drenkelingen.  
 CLXXXII. 195. De schildpad biedt zich aan als voedsel voor de geredden.
- 

## Het paard Balāha.

- CCCLXXXIX. 4. Balāha voert de reizigers over de zee.

---

<sup>1</sup> Zie Buddhistische Legenden, 40—43 en 79—80, waar men de literatuur opgegeven vindt.

---



# Iets over de hellen der Buddhisten.

---

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,  
Deel 71.

's-Gravenhage, 1916.



Volgens een algemeen bij de Buddhisten heerschende voorstelling zijn er 8 voorname hellen (naraka<sup>1</sup>, niraya). Men vindt de namen opgegeven in Jātaka V, 266, nl.:

Samjīvo, Kālasutto ca Samghāto dva ca Roruve |  
athāparo Mahāvīci Tapano ca Patāpano ||

Hiermee komt overeen de opsomming in Mahāvastu I, 9 en III, 454:

Samjivam Kālasūtram ca Samghātam [ca] dvau ca Roravau |  
athāparā Mahāvīci Tapano ca Pratāpano ||

Eenige namen zijn licht te begrijpen. Zoo beteekent Tapano «brandend» en tevens «pijnigend»; Pratāpana hetzelfde in sterkeren graad. Roruva, Rorava (ook Raurava, o.a. Manu IV, 85) beteekent zoo iets als «voortdurend gebrul» of «brullend»<sup>2</sup>. Avīci houd ik voor een bijvorm van avāci «naar beneden gelegen», vrouwelijk van avāñc, gevormd als udīci van udañc. Minder duidelijk is kālasutta. Dit komt voor in Milinda-P. 413, en Jāt. II, 405, alsook 19 (met var. l. kāla) als benaming van een timmermansgereedschap. Daar kāla, zwart is, schijnt kālasutta eigenlijk «een zwarte maatlijn» te beteekenen, doch de toepassing van zoo iets op een hel is mij duister. In 't Skr. kālasūtra laat zich niet uitmaken of met kāla bedoeld is «zwart» dan wel «tijd, dood». In 't Pet. Wdb. wordt het vertaald met «der Faden der Zeit oder des Todes». In Mahābhārata XIII, 2479 wordt de naam omschreven met Kālasāhvaya, d.i. «Kāla genaamd», dat dubbelzinnig blijft. Even dubbelzinnig is Samghāta; het kan beteekenen «botsing, kamp, slag»; ook «afsluiting». Zonderling is de toepassing van den term samjīva (in Manu IV, 89 samjīvana), d.i. «'t leven opwekkend», op een hel.

Bij elke der groote hellen behooren 16 zoogenaamde Ussada's, Skr. Ut-sada's, een term dien ik met «Vorgeborchten» meen te mogen weergeven<sup>3</sup>. Dit staat uitgedrukt in de volgende strofe:

<sup>1</sup> Naraka beteekent eigenlijk een diep gat in den grond, bijv. Theragāthā 896; afgrond, diepte, Jāt. IV, 269; VI, 308. Het woord is verwant met Gr. *νέρεθρ*, *νεκτερός*; voorts Servisch *ponirati*, sub terram abire; Poolsch *nora*, höhlung unter der erde; Russisch *nora*, *nor*, loch; Litauisch *nerti*, untertauchen, enz.

<sup>2</sup> Volgens den Comm. op Jāt. V, 271 wordt de eene Roruva nader aangeduid als Jāla-R., d.i. Vlammen-R.; de andere als Dhūma-R., d.i. Rook-Roruva.

<sup>3</sup> Ussada, Skr. Utsada, beteekent eigenlijk «uitstek» en ook «iets uitstekends». Bijv. Jāt. IV, 809: *Catussadam gāmavaram samiddham*, «een welvarend dorp met vier uitstekende eigenschappen.» In *Divyāvadāna* 620, vg. lezen wij van een hoofddorp, dat aan een brahmaan door den koning gegeven was, dat het is: *saptotsadam satṛṇakāṣṭhodakam sadhanyabhogaiḥ sahaḡatam*.



Icc-ete aṭṭha nirayā akkhātā duratikkamā |  
ākīṇṇā luddakammehi paccekā soḷassussadā ||

D.i. «Zoo zijn deze acht moeilijk te overkomen hellen genoemd, vol van boosdoeners. Ze hebben ieder 16 Ussada's».

Hiermede komt woordelijk overeen Mahāvastu t.a.p.

Ity ete aṣṭau nirayā ākhyātā duratikramā |  
ākīṇṇā raudrakarmebhiḥ <sup>2</sup> pratyekā ṣoḍaṣotsadā ||

Als men de 8 × 16 Ussada's of Voorgeborchten, dus 128 in getal, optelt bij de 8 voorname hellen, verkrijgt men alles te samen 136 hellen.

De overeenkomst van de beschrijving der hellen in 't Jātaka <sup>3</sup> met die in 't Mahāvastu is zóó groot, dat beide blijkbaar één en dezelfde overlevering tot grondslag hebben. Ten bewijze laat ik hier een gedeelte dier beschrijving volgen. In 't Jātaka leest men: .

Kadariyātapanaṁ ghorā accimantā mahabbhayā |  
lomahaṁsanarūpā ca bhesmā paṭibhayā dukhā ||  
Catukkaṇṇā catudvārā vibhattā bhāgasā mitā |  
ayopākārapariyantaṁ ayasā paṭikujjitā ||  
Teṣaṁ ayomayā bhūmi jalitā tejasā yutā |  
samantā yojanasataṁ phutā tiṭṭhanti sabbadā ||

D.i. «Folterplaatsen voor de nijdigaards, gruwelijk, in vlammen gehuld, zeer vreeswekkend, en huiveringwekkend om te aanschouwen, schrikkelijk, vreeselijk, vol lijden. (Ze zijn) vierhoekig, met vier deuren, (zóó) afgedeeld dat elk deel (behoorlijk) is afgemeten; omgeven van ijzeren ringwallen en met ijzer overweld. Hun uit ijzer bestaande bodem is vlammend, van vuurgloed vervuld. Ze staan van alle kanten steeds honderd yojana's zichtbaar.»

Hiermede komen in Mahāvastu III, 454 de volgende verzen, met eenige wijziging in de volgorde, overeen:

Catukarṇā <sup>4</sup> caturdvārā vibhaktā bhāgaṣo mitā |  
udgatā yojanaṣataṁ samantā yojanaṣataṁ || <sup>5</sup>  
Atha ye narakaprakṣiptā <sup>6</sup> ayasā pratikubjitā |  
teṣāṁ ayomayī bhūmi [pra]jvalitā tejasamyutā || <sup>7</sup>  
Kadaryatapanā ghorā <sup>8</sup> arcimanto durāsadā |  
romahaṣṇarūpā ca bhīṣmā pratibhayā dukhā ||

<sup>1</sup> Mahāv. III, 454 heeft tegen de maat: ity ete aṣṭa mahānarakā.

<sup>2</sup> Mahāv. t.a.p. heeft raudrasatvehi.

<sup>3</sup> Alsook in Aṅguttara-Nikāya I, 141.

<sup>4</sup> De tekst in Mahāv. I, t.a.p. heeft catuḥkalā, eenvoudig een schrijffout.

<sup>5</sup> Niet wezenlijk verschillend heeft de parallelplaats samantāc chatayojanaṁ.

<sup>6</sup> Corrupt voor ayaḥprākāraparikṣiptā, zooals de parallelplaats heeft.

<sup>7</sup> De parallelplaats heeft tejasā yutā.

<sup>8</sup> De tekstuitgave Mahāv. I, 9 is foutief. Met behulp van de var. I. is licht te herstellen: kadaryatapanā ghorā.

D.i. «(Ze zijn) vierhoekig, met vier deuren, (zóó) afgedeeld dat elk deel (behoorlijk) is afgemeten; hoog honderd Yojana's, en van alle kanten honderd Yojana's; omgeven van ijzeren ringwallen en met ijzer overwelfd. Hun uit ijzer bestaande bodem is vlammend, van vuurgloed vervuld. (Ze zijn) folterplaatsen voor nijdigaards, gruwelijk, in vlammen gehuld, moeielijk te genaken, en huiveringwekkend te aanschouwen, schrikkelijk, vreeselijk, vol lijden».

In de aangetogen plaats uit Mahāvastu, waar een beschrijving van de hellen (narakavarṇana) gegeven wordt, wordt ook verhaald dat de Sthavira Maudgalyāyana, een der twee voornaamste discipelen van den Buddha, een bezoek bracht aan de 8 groote hellen en de Utsada's. Hij placht dikwerf uitstapjes daarheen te maken. Opmerkelijk nu is het dat wij onder de door hem bezochte hellen eenige geheel andere namen aantreffen. Zoo vernemen wij dat lijders, uit de Saṃjīva verlost, te recht komen in de Kukula; hieruit vervallen zij in de Kuṇapa; hieruit ontkomen, bereiken zij een plaats waar allerlei vogels met ijzeren snavels zijn; dan verder in 't Asipatravana (d.i. woud van boomen die zwaarden tot bladeren hebben); daaruit ontsnapt, komen zij aan de rivier Vaitaraṇī (de rivier der hel). Bijna al deze namen komen ook elders voor, zoowel in Buddhistische als in Brahmanistische teksten. Bijv. Kukula<sup>1</sup> (eig. stroo-vuur) in Jāt. V, 143: Kukkulānāme nirayamhi paccati, hij wordt gekookt in de Kukulagenaamde hel. Kuṇapa (eig. een rottend lijk) heb ik als naam van een hel in 't Pāli niet aangetroffen; ook niet in Brahmanistische geschriften. Asipatravana, Pāli asipattavana, in Sutta-Nipāta 673; Asipatta-niraya Jāt. VI, 250. Vetaraṇī, de hellerivier, treft men meermalen aan, o. a. Jāt. VI, 250.

Men kan niet anders dan aannemen, dat al deze hellen die buiten 't kader der acht zoo te zeggen officieele groote hellen mitsgaders hun Utsada's vallen, toch in 't volksgeloof bekend waren en daarom door de Buddhistische verzamelaars en omwerkers van volksverhalen zijn overgenomen, zonder zich te bekommeren of die extrahellen met het stelsel van acht groote hellen strookten. Er komen trouwens in Buddhistische gewijde oorkonden ettelijke andere hellen voor. Zoo heb ik uit Sutta-Nip. 123, vg. opgeteekend de volgende namen<sup>2</sup> van hellen: Ababa, Aṭṭa, Nirabbuda, Paduma, Upalaka. In Vimāna-Vatthu 52112 wordt gewag gemaakt van een hel Saṃsavaka; in Jāt. VI, 247 maken wij kennis met een Kākolaniraya, zoo genoemd naar de aldaar zijnde kākola's, raven; in het zelfde Jāt. 246 treffen wij ook de twee hellehonden Sabala en Sāma, d.i. Skr. Çabala en Çyāma,

<sup>1</sup> De maat eischt kukūla of kukūla. Doch beide vormen komen ook elders voor.

<sup>2</sup> Eigenlijk namen van zeer hoge getallen. Ik veronderstel dat deze hellen zoo genoemd worden naar gelang van 't aantal eeuwen dat het verblijf in elke dier hellen duurt.

aan, ons welbekend als de twee wachthonden van Yama uit Atharva-Veda 8, 1, 9.

Wij hebben reeds gelegenheid gehad op te merken, dat een stelsel van 8 groote hellen algemeen Buddhistisch moet geweest zijn, aangezien het bestaan er van gewaarborgd is zoowel door een Pāli-tekst van de zich als rechtzinnig beschouwende sekte als door een geschrift van de sekte der Lokottaravādins, een afdeeling der als schismatiek te boek staande Mahā-sāṅghika's. Nu is er echter ook een stelsel van 16 groote hellen dat wij alleen kennen uit een werk van Noordelijke Hīnayānisten, namelijk het Avadāna-ṣataka <sup>1</sup>. Hierin vinden wij in Avadāna 7, getiteld Padma, p. 38, de volgende opsomming van 16 hellen, te weten: Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapaṇa, Pratāpaṇa, Avīci, Arbuda, Nirarbuda, Aṭaṭa, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma, Mahāpadma <sup>2</sup>. De eerste acht zijn heete hellen; de tweede, koude.

Men ziet dat de eerste acht hellen geheel dezelfde zijn als de vroeger behandelde, en wat de tweede rij betreft, vinden wij hier terug de namen Aṭaṭa, Nirarbuda, Padma en Utpala, die wij in Pāli-vorm boven reeds ontmoet hebben. Zonder twijfel waren ook de overige bij de Zuidelijke Buddhisten bekend.

Eindelijk valt nog te vermelden een bijzondere soort hel, geplaatst in de tusschenruimten der werelden; vandaar de naam Lokantara-niraya, Jāt. VI, 247; of Lokantarika-niraya; Skr. Lokāntarika. Het is er helsch donker; 't licht van zon en maan dringt er niet door; alleen wanneer een Buddha verschijnt, wordt de duisternis verlicht door de stralen die van hem uitgaan <sup>3</sup>.

De Buddhistische monniken hebben de in hun geschriften geuite denkbeelden omtrent de hellen overgenomen uit het volksgeloof, niettegenstaande het heele begrip van hel en wat er meê samenhangt volstrekt in strijd is met een hoofdbeginsel van hun leerstelsel. Immers het Buddhisme loochent het bestaan van de ziel des menschen, en wat de levende niet bezit, kan na zijn dood niet voortbestaan. Wanneer een mensch sterft, gaan de vijf elementen waaruit hij is samengesteld, de Skandha's, Pāli Khanda's, te niet, en blijft alleen over het Karman (Pāli kammaṃ), d.i. de som van goede en kwade handelingen die de mensch bij zijn leven verricht heeft. Dit Karman heeft de kracht om een nieuw wezen te doen geboren worden, hetwelk beschouwd wordt als een herboorte van den overledene, wiens Karman zijn lot bepaalt. Tusschen iemands dood en wat als zijn herboorte

<sup>1</sup> Uitg. van Speyer, in Bibliotheca Buddhica, III. St. Petersburg, 1906-'09.

<sup>2</sup> Vgl. de vertaling van Burnouf, Introduction (1844), 201. Dezelfde passage komt in Avad. meermalen voor.

<sup>3</sup> Zie o.a. Mahāvastu I, 229, en vgl. Spence Hardy, Manual (1880), p. 28.

beschouwd wordt, bestaat er niets dan 't Karman. Derhalve welke wezens kunnen dan vóór hun herboorte in de hel leven? Van de Lokantarika-hel wordt verkondigd dat ze de verblijfplaats is der Preta's, d.i. geesten der afgestorvenen. Het is wel de moeite waard te vernemen wat men van die Preta's weet te vertellen, zooals Spence Hardy<sup>1</sup> mededeelt: «The Prétas inhabit the Lókántarika naraka. In appearance they are extremely attenuated, like a dry leaf. There are some Prétas that haunt the places near which they had formerly lived as men; they are also found in the suburbs of cities, and in places where four ways meet». Deze voorstelling — het behoeft geen betoog — is door en door animistisch en overoud, maar wanhopig in strijd met het leerstuk dat er geen ziel is<sup>2</sup>. Niettemin is er een heel boek, getiteld *Petavattu*, d. i. Preta-geschiedenissen, dat onder de kanonieke geschriften een plaats heeft gevonden. In de verwarde voorstellingen aangaande de Preta's vindt men duidelijke sporen van de vereering van voorouders en afgestorven familieleden. Dit blijkt voldoende uit hetgeen Childers<sup>3</sup> zegt: «Many deceased relatives are Petas, and it is a highly meritorious act to place food and drink outside the house for the Petas to partake of when they revisit their former homes». Verder merkt dezelfde schrijver t.a.p. op: «It is to be observed that the Petas answer to both the Pitrs (voorouders) and Pretas (spoken) of Hinduism». Eigenlijke vooroudervereering als godsdienstige instelling bestaat niet in 't Buddhisme; dit is consequent. Intusschen kan men in eenige landen waar de vooroudervereering inheemsch is, zooals in China en Japan, spreken van een aanpassing daarvan aan 't Buddhistisch leerstelsel. Dit is echter een onderwerp dat buiten mijn bestek gelegen is.

Volgens de Buddhistische theorie behooren de Preta's, alsook de helbewoners, tot de klasse van wezens die met den term *Opaṭtika* in 't Pāli, eenigszins afwijkend in 't Skr. *Aupapāduka* of *Upapāduka*, worden aangeduid. «An opaṭtika satta» — om de uitdrukking van Childers<sup>4</sup> te gebruiken — «means a being reborn in another world without the intervention of parents, and therefore as it were uncaused, and seeming to appear

<sup>1</sup> Manual, p. 47. Een uitvoeriger schildering van 't voorkomen van Preta's vindt men o.a. in *Avadāna-ṣaṭaka* I, 242. Er zijn echter Preta's in gunstiger toestand verkeerende en *Pretamahārddhika's*, d.i. hoogedele Preta's geheeten; o.a. *Avadānaṣ*. I, 273.

<sup>2</sup> Op een plaats in *Milinda-Paṭṭha* wordt de leer verkondigd dat de wezens in de hellen door hun Karman behouden blijven totdat zij herboren worden. Maar die veronderstelde wezens zijn krachtens de geloofsleer onbestaanbaar en kunnen dus niet behouden blijven.

<sup>3</sup> Dict. 379. *Avadānaṣ*. No. 46 bevat het verhaal hoe Uttara een bezoek ontvangt van den geest zijner moeder, waarvan een andere versie in *Petavattu* II, 10.

<sup>4</sup> Dict. 301.

by chance»<sup>1</sup>. Nu blijkt uit talrijke Preta-geschiedenissen dat zij niet den indruk maken van geboren te zijn, maar eenvoudig de geesten zijn van afgestorvenen, d. i. naar volmaakt animistische voorstelling, de onmiddellijke voortzetting van levende zielen. Van den boozen Devadatta wordt verteld dat hij als straf voor zijn euvel daden door de aarde verzwolgen werd en zoo ter helle voer. Hier is van een geboorte, van welken aard ook, geen sprake: Devadatta vaart in levenden lijve ter helle<sup>2</sup>. Volgens animistische begrippen is het voortleven van een mensch na den dood als geest begrijpelijk — ik zeg daarom nog niet: bestaanbaar —, maar die zienswijze veronderstelt 't bestaan van een ziel bij de levenden, iets hetgeen in strijd is met de Buddhistische leer. Het is te begrijpen dat de Buddhistische monniken getracht zullen hebben door een vernuftige theorie zekere onuitroeibare volksvoorstellingen in overeenstemming te brengen met hun eigen grondstellingen.

---

#### Naschrift.

Nadat bovenstaand opstel geschreven werd, is onlangs in 't «Journal Asiatique», van Nov.—Dec. 1914, verschenen een artikel, getiteld: «L'enfer cambodgien d'après le Trai Phum (Tri Bhūmī) «les trois mondes», door M. Roeske. Daarin worden behalve de bovenvermelde hellen nog ettelijke andere plaatsen van foltering genoemd. Het belangrijkste in 't artikel is de nauwkeurige aanwijzing van de categorieën van zondaars voor wie elke hel in 't bijzonder bestemd is. De bron van 't Cambodjasche geschrift is nog niet opgespoord.

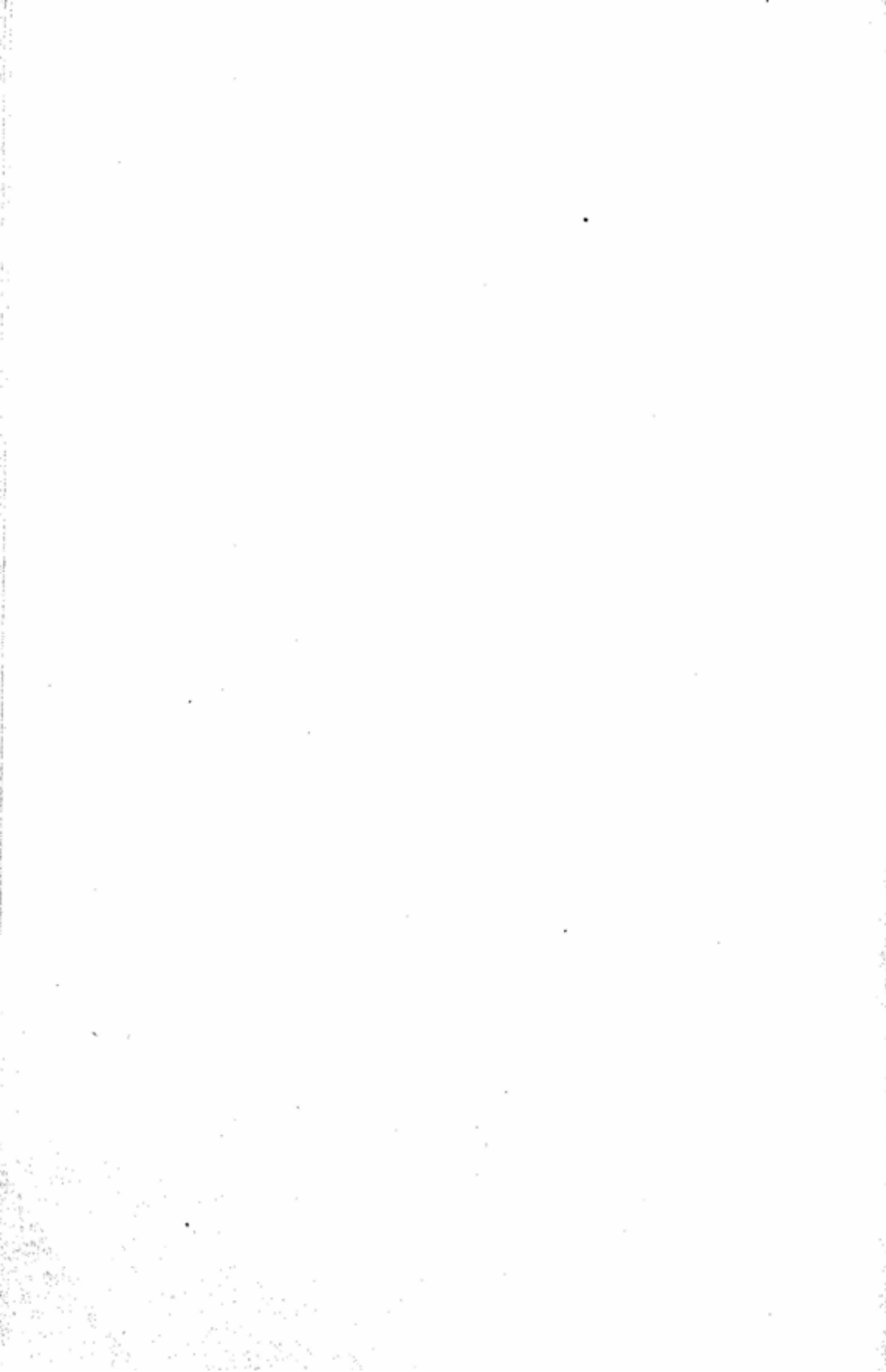
---

<sup>1</sup> Vgl. Spence Hardy, *Manual* 441, waar gezegd wordt dat zij geboren worden «by apparitional birth».

<sup>2</sup> In *Avadāna* I, 290 wordt verhaald dat zekere gierige rijkard sterft en daarop (tasyopari) als een giftige slang geboren wordt. Iets verder wordt verteld, hoe hij, door den Buddha bekeerd, een hemeling wordt.

# **IV.**

## **MALEISCH-POLYNESISISCHE TAALVERGELIJKING.**



# DE FIDJI-TAAL

vergeleken met hare verwanten

IN

Indonesië en Polynesië.

---

(Verbeterd en bijgewerkt.)

---

Verhandelingen der Kon. Akad. v. Wetenschappen, afd. Letterkunde,  
dl. XVI.

Amsterdam, 1886.





## INLEIDING.

De bewoners der Fidji-eilanden spreken alle ééne taal, die echter in verscheidene dialekten gesplitst is. Men kan, bij den tegenwoordigen staat onzer kennis, twee hoofddialekten onderscheiden, het Oostelijke en het Westelijke. In het eerste luidt de naam van 't volk *Fidji*, in 't laatste *Viti*. Hoewel nu het Westelijk dialekt, inzonderheid dat van Viti Levu («groot Viti»), veel beter bekend is dan dat van de Oostelijke groep, en het dus gepaster ware van «Viti» te spreken wanneer men de tongvallen van Viti Levu bedoelt, zal ik overeenkomstig het heerschend gebruik den term *Fidji* behouden en toepassen op het dialekt dat meer eigenaardig Viti zou behooren te heeten.

Het weinige, dat men weet van de Oostelijke tongvallen, bepaalt zich, voor zoover mij bekend is, tot de mededeelingen van Hale, in wiens werk «*Ethnography and Philology*» (Philadelphia 1846) vooral de tongval van Lakemba behandeld wordt. Veel beter zijn wij onderricht van de taal op het voornaamste eiland, Viti Levu, dank zij de Bijbelvertaling in den hoofdtongval, dien van Mbau, en de verdienstelijke geschriften van Hazlewood, bestaande uit eene kleine spraakkunst (1850) en woordenboeken (o. a. 1872; 2<sup>e</sup> druk) van zeer bescheiden omvang. Aangaande eenen weinig van 't Mbausch afwijkenden tongval der bergbewoners van Viti Levu vindt men veel wetenswaardigs medegedeeld in een opstel van Gatschet <sup>1</sup>. In de verhandeling van H. C. von der Gabelentz «*Ueber die Melanesischen Sprachen*» <sup>2</sup> wordt een goed geordend overzicht van de spraakkunst van 't Mbaudialekt gegeven, aan de hand van Hazlewood en de Bijbelvertaling.

De slotsom, waartoe von der Gabelentz in zijne zooeven genoemde verhandeling, § 532, komt, is deze: «Es ist erwiesen, dass die melanesischen Sprachen zu Einem Stamm gehören, so sehr sie auch, besonders in Beziehung auf den Sprachstoff, unter einander abweichen». Deze woorden lijken oppervlakkig duidelijker dan ze in werkelijkheid zijn. Wat is bedoeld met «één stam»? Dat die zoogenaamde Melanesische talen alle gelijkelijk slechts spruiten zijn van den Maleisch-Polynesischen stam? of dat ze tot elkander in nauwer verwantschap staan dan tot de Indonesische en Polynesische

<sup>1</sup> Wortverzeichniss eines Viti-Dialektes, in Zeitschrift für Ethnologie, XIV (1882), p. 263—276.

<sup>2</sup> In Abhandlungen der philol.-hist. Classe der Kön. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, III & VII. Leipzig, 1860 & '73.

talen? Is het eerste bedoeld, dan zal niemand iets met grond daartegen kunnen inbrengen. Mocht daarentegen het tweede in de meening des schrijvers gelegen hebben, dan zou ik alleen willen zeggen dat zulk eene nauwe verwantschap der zoogenaamde Melanesische talen in de verhandeling zelve niet voldoende bewezen is.

Indien het mijn voornemen was in het krijt te treden tegen taalbeschouwingen, die sedert de dagen van Bopp en Grimm moeten beschouwd worden als overblijfsels uit een vóórwetenschappelijk tijdperk, zou het mij niet aan stof ontbreken. Ook zou ik te velde kunnen trekken tegen het uitdenken van nietszeggende termen, zooals bijv. Melanesië en Melanesisch, doch Göthe heeft reeds zooveel beter dan ik het ooit zou kunnen doen gezegd: «Eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein», dat de voorbeelden, die ik ter toelichting van de waarheid dier woorden kon aanhalen, gerust achterwege mogen blijven. Het doel, dat ik mij voorgesteld heb, is eene bijdrage te leveren die strekken kan ter nadere bepaling van de plaats welke het Fidji in de reeks der Maleisch-Polynesische talen inneemt.

De tijd om de Maleisch-Polynesische talen genetisch te rangschikken, of wat op hetzelfde neêrkomt, den graad van natuurlijke verwantschap, waarin ze tot elkaar staan, uit te meten, is nog niet gekomen. Wel is waar vermag men thans reeds enkele groepen als eenheden van de andere te onderscheiden, maar hun aantal is gering. Zoo zijn bijv. alle deskundigen het er over eens, dat de Polynesische talen in engeren zin: Samoa, Tonga, Tahiti, Rarotonga, Maori, Hawaï enz. slechts tongvallen zijn van één en dezelfde taal: zij vormen één geheel, één huisgezin, om het zoo uit te drukken, tegenover alle overige verwante talen. Verder kan men de Philippijnsche talen, met inbegrip der Negritodialekten, eene eenheid noemen; zelfs buiten de Philippijnen behooren eenige dialekten tot dit gezin, namelijk het Sangirsch, Bentenansch, Mongondousch en Ponosakansch, alsook het Formosaansch. Op Java vertoonen het Javaansch en Sundaneesch de blijken van zeer nauwe verwantschap, maar als het er op aan komt, de juiste verhouding van deze twee tot het Madureesch en Balineesch te moeten bepalen, staat men reeds verlegen. Een dergelijk geval doet zich voor op Noord-Celebes. Dáár vindt men Tombulusch, Tontemboansch, Tonseasch en Tondanosch in nauwe verwantschap tot elkaar staan, en zij vertoonen eene menigte punten van overeenkomst met de Philippijnsche-Sangirsche-Mongondousche groep, doch de afwijkingen zijn van dien aard dat ze niet tot hetzelfde gezin kunnen gebracht worden. En wie zou in staat zijn thans een formule te vinden voor den graad van verwantschap tusschen Maleisch en Javaansch bijv., of zelfs tusschen Bataksch en Maleisch?

Het zal nog lang duren vóórdat men in staat zal wezen eenen stamboom

der Maleisch-Polynesische talen op te maken, zoo die tijd ooit mocht komen. In afwachting kan men aan de wetenschap diensten bewijzen door eene nederiger, niet zooveel omvattende taak op zich te nemen en zich te bepalen tot een vergelijkend onderzoek van enkele talen. Als proeve van zulk een onderzoek beschouwe men dit geschrift, waarin ik in de eerste plaats getracht heb de punten van overeenkomst, in spraakkunst en woordenschat, tusschen het Fidji en de talen van Indonesië, met inbegrip van 't Malagasi, aan te toonen. Ten tweede heb ik het Fidji ook met de Polynesische dialekten, hoofdzakelijk Samoa en Maori, vergeleken, want bij de onmogelijkheid om vooralsnog den graad van verwantschap tusschen het Fidji en de talen van Indonesië te bepalen, wilde ik toch niet nalaten de verhouding tusschen den afstand, welke het Fidji van 't Polynesisch scheidt, en den anderen waarop het van de Indonesische talen staat op te sporen. De uitkomst van mijn onderzoek is geweest, dat Fidji en Polynesisch even ver van de Indonesische talen afstaan, en dat, zoo het eerste in menig opzicht grooter overeenkomst vertoont met de Westelijke verwanten dan het Polynesisch schijnt te hebben, dit alleen een gevolg is daarvan, dat het Fidji over 't algemeen ouderwetscher is. Anders uitgedrukt, luidt de slotsom van mijn onderzoek aldus: Fidji en Polynesisch zijn loten van één stam, die een zelfstandig leven leidde, lang, zeer lang nadat hij zich van den moederstam ergens in den Indischen Archipel had losgemaakt. Tegenover alle thans bekende Indonesische talen en het Malagasi vormen Fidji en Polynesisch één geheel. Eigenlijk was het reeds von der Gabelentz niet ontsnapt dat Polynesisch en Fidji, wat hun woordschat betreft, innig verbonden waren <sup>1</sup>, doch hij schijnt dat feit verklaard te hebben als ware het een gevolg van overneming, en in den spraakkunstigen bouw van 't Fidji kon hij slechts «hier en daar sporen van Polynesischen invloed» vinden. Ik voor mij heb geen enkel spoor van zoo'n invloed kunnen ontdekken, wel is er een handtastelijke doorlopende overeenkomst in de grammatica, evenals er bijv. is tusschen de spraakkunst van 't Fransch en van 't Italiaansch. Dat sommige vormen beter in deze, andere in gene taal bewaard zijn gebleven, spreekt van zelf.

In de volgende bladzijden zal de lezer vooreerst de grammatische overeenkomst van 't Fidji met de Indonesische talen en 't Polynesisch behandeld vinden, nu eens uitvoeriger, dan weêr korter, naar gelang van omstandigheden. Natuurlijk heb ik alleen op die verschijnselen de aandacht gevestigd welke voor de taalvergelijking van belang zijn; een volledig overzicht der spraakkunst lag verre buiten mijn bestek. Daarentegen heb ik in het tweede gedeelte, hetwelk eene lijst bevat van Fidjische woorden, ver-

<sup>1</sup> Zie diens bovengenoemde verhandeling § 11.

geleken met de overeenkomstige in verwante talen, naar volledigheid gestreefd. Dat die volledigheid op verre na niet bereikt is, zal niemand verwonderen, die soortgelijk werk onder handen heeft genomen. Hoewel het klankstelsel van 't Fidji niet zoo murw en verweerd is als dat der Polynesische dialekten, is het toch in veel gevallen alles behalve gemakkelijk den ouderen vorm der woorden te herkennen. Buitendien zijn mij zonder twijfel niet weinig woorden ontsnapt, wier overeenkomst met Indonesische anderen duidelijk zullen voorkomen, omdat hun tegenhangers mij niet voor den geest stonden.

Achter de eerste woordenlijst volgt eene andere, welke bestemd is om de lexikale overeenstemming tusschen Samoa en Maori met de Indonesische talen aanschouwelijk te maken. Deze lijst is nog onvollediger dan de vorige, doch, naar ik mij vlei, niet te klein voor eene proeve van behandeling.

De verkortingen, waarvan ik mij in de volgende bladzijden bedienen zal, vindt men hieronder opgegeven.<sup>1</sup>

Amb.	Ambonsche tongvallen.
Aneit.	Aneityum.
Bal.	Balinesch.
Bat.	Bataksch.
Bent.	Bentenansch.
Bik.	Bikol.
Bis.	Bisaya.
Bug.	Bugineesch.
Bur.	Burusch.
Cer.	Ceramsch (Seransch).
Day.	Dayaksch.
F.	Fidji.
Form.	Formosaansch.
Ibn.	Ibanag.
Jav. of N. J.	Javaansch of Nieuw-Javaansch.
O. J.	Oud-Javaansch, al. Kawi.
Lamp.	Lampongsch.
Mad.	Madureesch.
Mak.	Makassaarsch.
Mal.	Maleisch.
Mao.	Maori.
Marq.	Marquesas.

<sup>1</sup> In deze lijst is het Aneityum *toegevoegd*; en zijn de termen Bul. = Bulusch en Pak. = Pakewasch, resp. vervangen door: Tombul. = Tombulusch en Tont. = Tontemboansch. (Noot van 1916).

Mlg. . . . .	Malagasi.
Mong. . . . .	Mongondousch.
M. P. . . . .	Maleisch-Polynesisch.
Pamp. . . . .	Pampanga.
Pol. . . . .	Polynesisch.
Ponos. . . . .	Ponosakansch.
Rarot. . . . .	Rarotonga.
Rotti. . . . .	Rottineesch.
Sam. . . . .	Samoa.
Sang. . . . .	Sangirsch.
Sea. . . . .	Tonseasch.
Sumb. . . . .	Sumbasch.
Sund. . . . .	Sundaneesch.
Tag. . . . .	Tagalog.
Tombul. . . . .	Tombulusch.
Tond. . . . .	Tondanosch.
Tonsaw. . . . .	Tonsawangsch.
Tont. . . . .	Tontemboansch.



## HOOFDSTUK I.

### *Klankvergelijking.*

De letterteekens, welke door de Wesleyaansche zendelingen voor de Bijbelvertaling in 't Mbaudialekt ingevoerd zijn en thans vrij algemeen gebruikt worden, zijn <sup>1</sup>:

a b c d e g i k l m n o p q r s t u v w y

Van deze letters worden *b*, *d* en *g* steeds met eenen nasalen voorslag uitgesproken; dus als *mb*, *nd* en *ngg* of *ngk*. In den tongval der bergbewoners van Viti Levu gaat volgens Gatschet deze regel volstrekt niet altijd door, en hoort men behalve de uitspraak *mb* en *nd* ook *b* en *d*; bijv. bati en m bati; bitu en m bitu. In dezen tongval vinden wij dus hetzelfde verschijnsel als in 't Javaansch, waarin gelijk bekend is, *b* en *mb*, *g* en *ngg* telkens wisselen; ook *d* en *nd*, *k* en *ngk* worden menigmaal, vooral in de oudere taal, door elkander gebruikt.

De *c* verbeeldt den klank van de Engelsche zachte *th*, de *ð* van 't Nieuw-Grieksch. Hale heeft dit laatste teeken, in plaats van de *c* der Bijbelvertaling.

De *g* drukt den klank van onze *ng* in dingen uit.

De *k* heeft eene dubbele waarde, die van *k* en van de Fransche *g* in grand, dit laatste vooral vóór eene *i*. Hetzelfde geldt van de *g*, die nu eens *ngg*, dan weér *ngk* voorstelt.

Hoe geschikt bovenstaand alfabet voor 't dagelijksch gebruik ook zijn moge, geeft het toch licht aanleiding tot verwarring wanneer men het Fidji te vergelijken heeft met de verwante talen. Daarom zal ik mij in deze verhandeling van de volgende letters bedienen:

a b ð d e ng i k (of g) l m n o p ngg (of ngk)  
r s t u v w y.

Het aantal klanken is, zooals men verwachten kon, grooter dan dat der letters. Elke klinker vertegenwoordigt minstens twee klanken, eenen korten en eenen langen. De korte *e* en *o* schijnen in 't hoofddialekt steeds als *è* en *ò*, gelijk bijv. in Engelsch met en not, uitgesproken te worden; de overeenkomstige lange als *é* en *ó*; Hazlewood bezigt omgekeerd den gravis om de lange, den acutus om de korte aan te duiden.

De bergtongval bezit nog eene *h*, die evenwel vrij willekeurig toegevoegd

<sup>1</sup> De letters uitsluitend voor vreemde woorden bestemd, komen niet in aanmerking.

of weggelaten wordt, en meestal, zoo niet altijd, onoorspronkelijk is, bijv. in hika, visch; hu $\delta$ a, ader. Voorts heeft dezelfde tongval eene  $p$ , die in 't dialekt van Mbau alleen in vreemde woorden voorkomt.

Van de andere tongvallen is op te merken dat de bewoners van Vanua Levu geen  $k$  meer bezitten en daarvoor een *spiritus lenis* gebruiken of, zooals Gatschet het uitdrukt: «lassen statt derselben eine kurze Unterbrechung der Stimme eintreten.» Dat is dus dezelfde klank, dien in 't Javaansch de sluitende  $k$  (behalve achter  $\check{e}$ ), en de Maleische sluitletter  $q$  heeft. Volkomen hetzelfde verschijnsel als in 't Fidji van Vanua Levu doet zich voor in 't Samoa, waarover later meer. Nog verder dan 't Vanua-Levusich en Samoa zijn het Bugineesch, en eenige Ambonsche tongvallen e. a. gegaan, voor zooverre in deze eene  $k$  aan 't begin van een woord of lettergreep meermalen spoorloos verdwijnt.

In den tongval van Lau is er eene  $dj$  (Engelsche  $j$ ), die elders uitsluitend in vreemde woorden voorkomt. Jammer dat men uit het ééne voorbeeld, dat Hazlewood opgeeft,  $djiko$  voor  $tiko$ , niet kan opmaken aan welke Indonesische klanken die  $dj$  beantwoordt. Ik vermoed dat het deels met de Maleische en Javaansche  $dj$ , deels met eene Javaansche  $d$  vóór den klinker  $i$ , deels met Mal., Jav., Mak., Bug.  $tj$  overeenstemt.

Om de thans bestaande klanken van 't F. te herleiden tot die welke in gebruik waren in de M. P. grondtaal onmiddellijk vóór den tijd der eerste splitsing<sup>1</sup>, moet men zich eerst door middel van vergelijking eene voorstelling gevormd hebben van het klankstelsel dier oude taal. Het kan niet anders of die voorstelling is gebrekkig en vol leemten, maar sommige trekken van het ontworpen beeld zijn volkomen duidelijk. Om nu op te sporen, welke klankovergangen er in den loop der eeuwen in de Fidjitaal zijn tot stand gekomen, heeft men haar woordenschat te vergelijken met die harer verwanten. Bij zulk een onderzoek blijkt dat sommige oude klanken tot heden toe bewaard, en andere verlopen zijn. Als eersten algemeenen, doch niet altoos doorgaanden regel, kan men stellen dat één en dezelfde klank der grondtaal door één ook in 't F. vertegenwoordigd is, hetzij door denzelfden of door eenen anderen, doch in allen gevalle door één. Afwijkingen op dien algemeenen regel laten zich meermalen licht verklaren, hetzij uit den invloed van onmiddellijk volgende of voorafgaande klanken, of door de groote verwantschap en dus verwisselbaarheid van bepaalde klanken, zoo-

<sup>1</sup> Tot den oorspronkelijken toestand in strengen zin, d. i. den alleroudsten toestand der taal, kunnen wij niet opklimmen, evenmin als bij Indo-Germaansche taalvergelijking. Wat voor «Indogermanische Ursprache» doorgaat, is verre verwijderd van den oorsprong. De Indogermaansche grondtaal, die wij ten naastenbij in hare gedaante kunnen herstellen, is slechts in betrekkelijken zin oorspronkelijk, in denzelfden zin waarin Latijn het oorspronkelijke is van Italiaansch enz. Zoo ook is het met de M. P. grondtaal.



als *i* en *e*, *u* en *o*, *n* en *ng*, enz. Voorts is wel in 't oog te houden dat reeds in de zeer ontwikkelde grondtaal geen volstrekte eenvormigheid kan geheerscht hebben en dus reeds daarin klankvariateiten voorkwamen.

Bij de vergelijking van 't F. en Polynesisch met de Indonesische talen, stuit men telkens op het bezwaar dat de eersten alle eindmedeklinkers hebben afgeworpen. Gelukkig dat in veel gevallen de verdwenen sluitletter weder voor den dag komt, wanneer ze vóór een achtervoegsel staat en dus ophoudt sluitletter te zijn.

De twee woordenlijsten, die een deel van dit geschrift uitmaken, bevatten een tal van gegevens waaruit men de verhouding der klanken van 't F. Sam. en Maori tot de Indonesische licht zal kunnen opmaken. Met verwijzing naar de in die lijsten te vinden voorbeelden, geef ik hier een overzicht van de meest gewone klankovergangen en aequivalenten. De klanken der grondtaal zal ik aanduiden door hoofdletters.

F. *a* vertegenwoordigt A; bijv. mata = MATA.

<i>n e</i>	<i>n</i>	1) AI: mate, dood = MATAI.
<i>n n</i>	<i>n</i>	2) I: tule = TULI.
<i>n n</i>	<i>n</i>	3) Umlaut van <i>a</i> : keli voor kali.
<i>n n</i>	<i>n</i>	4) eene verdofte <i>a</i> : kemu voor kamu.
<i>n i</i>	<i>n</i>	I: lima = LIMA.
<i>n o</i>	<i>n</i>	1) AU: iko = IKAU.
<i>n n</i>	<i>n</i>	2) U: timo = TIMUN.
<i>n n</i>	<i>n</i>	3) Ě: ono = ĚNĚM.
<i>n u</i>	<i>n</i>	U: tolu = TĚLU.
<i>n ai</i>	<i>n</i>	ĀI: wai, O. J. wāy.
<i>n au</i>	is	misschien in eenige weinige gevallen een echte tweeklank (z. drau, <i>ɖ</i> au en lau), doch meestal ontstaan uit A + weggefallen medeklinker + U: dau = TAHU.

*n ɔ* vertegenwoordigt 1) W: bongi = WĚNGI.

<i>n n</i>	<i>n</i>	2) P: ba, tak = PANG.
<i>n ɖ</i>	<i>n</i>	1) S: <i>ɖ</i> iwa = SIWA.
<i>n n</i>	<i>n</i>	2) Jav. <i>ɖ</i> of <i>r</i> , Mal. <i>ɖ</i> , Bat. en Ibn. <i>g</i> : ta <i>ɖ</i> i = Jav. ari, a <i>ɖ</i> i, Mal. a <i>ɖ</i> i <i>q</i> , Bat. ang <i>g</i> i, Ibn. agit; vi <i>ɖ</i> a = Jav. pira, Bat. en Ibn. pi <i>g</i> a.
<i>n n</i>	<i>n</i>	3) Mal. <i>ɖj</i> : <i>ɖ</i> ā = Mal. d <i>j</i> á hat.
<i>n n</i>	<i>n</i>	4) Bug. <i>tj</i> : voorvoegsel <i>ɖ</i> a- = Bug. t <i>j</i> a-.
<i>n ɖ</i>	<i>n</i>	1) T: dovu = TĚWU (Jav. tĕbu):
<i>n n</i>	<i>n</i>	2) Jav. <i>ɖ</i> en <i>ɖ</i> , doch zeldzaam: ma <i>ɖ</i> a, och of! vgl.

O. J. ndah, indah, mandah; ngadi = O. J. gañdi, N. Jav. gañden.

F. *dr* vertegenwoordigt 1) D, Jav. *d* of *r*: drau blad, = O. J. ron, Tag., Bis. ðahun.

" " " 2) eenen klank, die in 't Mal. als *r*, in 't Philippijnsch als *g*, in 't Sangirsch en Tombulusch als *k* optreedt, in 't Jav. meestal wegvalt <sup>1</sup>: drau, honderd, = Mal. ratus, Bis. gatus, enz. Gewoonlijk is deze klank in 't F. even spoorloos verdwenen als in 't Javaansch.

" *g* of *k* " 1) K: kutu = KUTU.

" " " 2) G: koti, schaar, = GUNTING.

" *l* " L: lima = LIMA.

" *m* " M: manu = MANUK.

" *n* " N: = NANAH.

" *ng* " 1) NG: bongi = WĒNGI.

" " " 2) N, bij verwisseling: ngauna, vgl. Jav. nahun, van tahun.

" *ngk* " NGK: — ngku = — NGKU.

" *r* " R of D: rua = DUA; rusa = Mal. rusaq, Jav. rusak.

" *s* " S: suðu en susu = SUSU.

" *t* " T: tangi = TANGIS.

" *v* " 1) P: vaka — = PAKA —.

" " " 2) W, vooral waar ook 't Jav. *b* voor *w* heeft: vale = WALAI, Jav. bale <sup>2</sup>.

" *w* " W (naar Engelsche uitspraak) of UW: walu = UWALU, O. J. wwalu.

" *j* " 1) den palatalen halfklinker; dus kai + *a* wordt kaya.

" " " 2) aan 't begin vóór eene *a* oogenschijnlijk een voorslag zonder beteekenis: yalewa = alewa <sup>3</sup>.

Reeds uit dit beknopt overzicht blijkt dat het F. de neiging heeft om tenues tot mediae te verzachten, niet alleen in 't midden van een woord,

<sup>1</sup> Een uitvoerige behandeling van dezen klank vindt men in Brandes, Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der Westersche afdeling van de Maleisch-Polynesische taalfamilie (1884), waarnaar ik verwijs.

<sup>2</sup> Het is niet onmogelijk, ja zelfs waarschijnlijk dat deze *w* eenigszins anders klonk dan die welke in 't Jav. regelmatig *w* blijft.

<sup>3</sup> Vergelijk echter de opmerkingen bij de met *ya* aanvangende woorden in de woordenlijst.

maar zelfs aan 't begin. Zoo ontstaat bijv. vudi uit punti, doch evenzeer dali uit tali, dule uit tule, e. dgl. Soms heeft de tenuis zich naast de media staande gehouden, bijv. tule naast dule. Waarom naast tangi, M.P. tangis, e. a. de *t* niet in de media is overgegaan, kunnen wij niet verklaren; het is trouwens eene zaak van ondergeschikt belang, daar van een oorspronkelijk verschil tusschen de *t* van tangis en die van tali geen sprake kan wezen. Intusschen moet opgemerkt worden dat het F. in zijne zucht om zelfs aanvangstenuis te verzachten niet zóó geheel alleen staat als op 't eerste gezicht lijkt. In 't Jav. bijv. treft men een aantal woorden aan waarin *kě*- is overgegaan in *gě*; ook komt, hoewel zeldzamer, *ba*- uit en naast *pa*-voor; o. a. in bagělen = pagělen; bagupon, bakupon = pagupon, e. dgl. Een merkwaardige wisselvorm van 't voorgevoegd voornaamwoord tak is dak, O. J. ook ndak, doch in dit geval zou de *t* ook de verscherping van een oudere *d*, *nd* kunnen wezen.

Terwijl in 't Jav. *p* slechts sporadisch *b* wordt, geschiedt dit in 't F. meer-malen, bijv. in *ba*, tak = PANG. Een vasten regel voor dezen overgang heb ik niet kunnen ontdekken. Alleen kan men zeggen dat het F. ten opzichte der *p* nauwkeurig overeenstemt met het Polynesisch, voor zooverre het alleen dáár *b* uit *p* laat ontstaan waar 't Samoa en Maori *p* vertoonen, doch overal *v* heeft, waar Sam. *f* en Maori *h* of *wh* uit *p* ontwikkeld hebben. Deze overeenstemming tusschen F. en 't Polyn. is een van de vele, later te melden feiten, welke het bewijs leveren dat F. en Polyn. één gemeenschappelijk leven geleid hebben lang nadat zij zich van hun Indonesische verwanten gescheiden hadden.

Het Samoa, gelijk zooeven gezegd, heeft overal *f*, waar 't F. *v* vertoont, en wel niet alleen dáár, waar de grondtaal *p* had, maar ook in gevallen waar 't Jav. meest eene *b*, soms eene *w* heeft, en de grondtaal, evenals 't Tombulusch, Sangirsch en eenige andere dialekten, eene *w* moet gehad hebben. De voorbeelden ter staving van dezen regel kan men passim in de twee woordenlijsten vinden. Wat volgt hieruit? Het feit dat *p* in 't Sam. *f*, in 't F. *v* wordt, bewijst op zich zelf niets. Er bestaat geen bijzondere verwantschap tusschen het Ossetisch en 't Nederlandsch, al is eene Oudarische *p* in eerstgenoemde taal *f*, in de laatste *v* geworden. Ook is het geen blijk van een noodzakelijk verband dat een M. P. wanua in 't Sam. als fanua, in 't F. als vanua voortleeft. Maar het feit dat geen *w* in 't F. door *v* vervangen is dan waar Sam. de *f* vertoont, en geen F. *b* uit *w* spruit dan waar Sam. *p* heeft, is onverklaarbaar, zoo niet één van deze twee onderstellingen waar is: of *b* = Sam. *p* is gesproten uit eenen anderen klank dan de *w*, bijv. in wanua, land; of F. en Sam., — bijgevolg Polyn. in 't algemeen — hebben eene gemeenschappelijke geschiedenis gehad vóórdát zij zich van elkander

scheiden. De eerste onderstelling is zuiver hersenschimmig: er is geen zweem of schaduw van bewijs dat de *w* van wëngi, F. bongi, Sam. po (pongi-a) e. dgl. in de grondtaal verschild heeft van die van wanua, F. vanua, Sam. fanua<sup>1</sup>, e. dgl. Vermits nu de eerste onderstelling vervalt, blijft er niets dan het tweede geval over. Vraagt men waarom de oude *w* zich in de F. Polyn. moedertaal gesplitst heeft, dan moet ik het antwoord schuldig blijven, evenals ik niet zou weten te zeggen waarom men in 't Skr. *dwāra* voor *dhwāra*, of *hita* voor *dhita* zegt, en waarom de Franschen 't Lat. *foris* in *hors* hebben laten overgaan, hoewel zij gewoonlijk de *f* aan 't begin behouden hebben. Mocht men echter vragen *hoe* de *w* zich in twee, thans aanmerkelijk van elkaar verschillende klanken, gesplitst heeft, dan zou ik ter verklaring de aandacht vestigen op O. en N. Javaansch. In deze talen toch blijft de *w* in een groot aantal woorden gespaard — behalve achter een neusklank, als wanneer de *w* in *δ* moet overgaan. Reeds in 't O. J. treft men in enkele woorden *δ* naast *w* aan, bijv. in *bungah*, bloem, naast *wungah*. Terwijl nu in 't Jav. de *w* in begin eens woords reeds meermalen door de *δ* is verdrongen, hebben Mal., Day., Tag., Bis. enz. zulk eene *w* regelmatig door *δ* vervangen. Derhalve, in 't O. en N. J. is er een begin van verwarring tusschen *w* en *δ*. Stel dat hetzelfde van toepassing is op de F. Polyn. moedertaal, dat men dus bijv. zeide *bongi*, maar *wanua*, dan laat zich verklaren hoe het verschil, al is het ook onder andere gedaante, zich bestendigd heeft. *Bongi* is in 't F. onveranderd gebleven, terwijl Sam. enz. met jongere verscherping van *δ* tot *p* thans *po* zegt, evenals Ohd. *peran* uit *beran*, e. dgl. ontwikkeld heeft. Uit de *w* in *wanua*, e. dgl. ontstond *v*, gelijk in 't Fransch en Italiaansch *v* uit Latijn *v* (d. i. *w*). Daarna is de *v* in 't Sam. verscherpt tot *f*, gelijk de Hoogduitschers thans de Middelhoogduitsche (Engelsche, Nederlandsche) *v* als *f* uitspreken en hier en daar zelfs *f* zoo schrijven, bijv. in *finden*.

Eene andere vraag is het of ook de Sam. *f*, waar ze aan een M. P. *p* beantwoordt, jonger is dan de overeenkomstige F. *v*. Welke vorm is bijv. ouder, wat de beginletter betreft: Sam. *faà* = M. P. *paka*, of F. *vaka*? Schijnbaar de eerste, want zonder twijfel moet *p* eerst *f* worden, voordat eene *v* ontstaat: ontegenzeggelijk is de *f* in Engelsch *find* ouder dan de *v* in 't overeenkomstige Nederlandsche *vinden*, doch daaruit volgt niet dat de *v* in *vinden* jonger is dan de Hoogduitsche *f* in *finden*. De geschiedenis der taal leert ons juist het tegendeel: *finden* is jonger dan 't Middelhoogd. *vinden*, al klonk dit in nog ouder tijdperk *finden*. Wij hebben hier dus een voorbeeld van schommeling: uit *p* werd *f*; hieruit *v*; later werd deze weder

<sup>1</sup> Door de voorbeelden in de woordenlijsten kan men zich overtuigen dat het verschil van klinkers geen invloed op de eigenaardige veranderingen der *p* en *w* uitoefent.

als *f* uitgesproken. Uit de geschiedenis van 't Fransch weet men hoe uit eenen *w*-klank, bijv. in Lat. *novus* (spr. *nowus*) eene *v* ontstond, en hoe deze *v* aan 't eind van een woord verscherpt is tot *f*; dus *neuve*, maar *neuf*. Op dezelfde wijze wordt in 't Fransch de uit *p* gesproten *v* behandeld; dus *cheveu* uit *capillus*, maar *chef* uit *caput*. Het Fransch zou dus slechts nog één stap verder hebben te doen, namelijk elke *v* in *f* te laten overgaan, en het zou volkomen dezelfde geschiedenis doorloopen hebben als het Samoa.

Niet minder belangrijk, dan de reeds aangevoerde punten, voor de juiste kennis van de onderlinge verhouding van F. en Pol., is de geschiedenis der *ð*. In 't klankstelsel van 't F. neemt de *ð* tegenover de *s* de plaats in van bijbehorende media, juist dezelfde die de Nederlandsche *s* vervult ten opzichte van *s*. Evenals de *z* in 't F. zoo vaak, zelfs aan 't begin van een woord, verzacht wordt tot *d*, zoo *s* tot *ð*; zoodat *ðiwa*, voor *siwa* te vergelijken is met Nederlandsch *zeven* voor *seven*, Engelsch *seven*.<sup>1</sup> Dat de *s* tusschen klinkers tot *ð* verzacht is, bijv. in *suðu*, vindt zijn tegenhanger niet alleen in 't Nederlandsch, maar ook in 't Fransch, tot zekere hoogte ook in 't Engelsch en gewestelijk Hoogduitsch, hoewel deze talen het letterteeken der *s* behouden, behoudens eenige grillige uitzonderingen. Daar het F. niet consequent de beginletters verzacht, en naast *dule* bijv. *tule* duldt, is het natuurlijk dat men nu eens *songke*, zekere vogel, dan weer *ðongke* zegt.

Vergelijkt men de woorden waarin F. de *ð* als plaatsvervangster eener oorspronkelijke *s* laat optreden, met de overeenkomstige in de Pol. dialecten, dan ontdekt men dat de laatsten, behoudens enkele uitzonderingen, geen spoor meer van eenen medeklinker vertoonen. Bijv. *ðiwa* is Sam. en Mao. *iwa*. Dat ligt niet daaraan dat het Sam. geen *s* zou bezitten; integendeel die klank komt zeer vaak voor, en wat Mao. betreft, dit heeft wel is waar de *s* verloren, en vervangt die door eene *k*, op Grieksche en Perzische wijze, doch in *iwa*, en andere woorden, waarin F. eene *ð* vertoont, komt in 't geheel geen *k* voor. Derhalve noch *iwa*, noch soortgelijke woorden kunnen in 't Sam. en Mao. — om van de andere Pol. dialecten te zwijgen — *onmiddellijk* uit *siwa* ontstaan zijn, want dan zou Sam. *siwa* zeggen, Mao. *hiwa*. Dit is reeds opmerkelijk genoeg, maar nog meer het volgende verschijnsel: niet alleen de uit *s* ontstane *ð* verdwijnt in 't Pol., maar ook elke andere. Bijv. F. *viða* = O. J., N. J., Tombul., Bik. *pira*, Mlg. *firy*, Bis., Tont.,

<sup>1</sup> Wat van 't Nederlandsch geldt, is ook toepasselijk op het Hoogduitsch, zooals het in Noord-Duitschland uitgesproken wordt; men schrijft *sieben*, e. dgl., maar spreekt uit *zieben* (aan de *s* geef ik hier de waarde die zij in 't Fransch, Engelsch en Nederlandsch heeft).

Pamp. pila, Bat., Ibn. piga, luidt Sam. fia, Mao. hia. Hieruit volgt niet dat de uit het Sam. en Mao. verdwenen klank juist zoo geklonken heeft als de hedendaagsche F. *ð*, maar wel dat èn in 't Pol., èn in 't F. twee of meer, oudtijds geheel uiteenlopende klanken, zijn samengevloeid tot één. Daar het moeielijk te verklaren is dat twee geheel verschillende klanken in twee talen, onafhankelijk van elkander, samenvloeien, en volstrekt onbegrijpelijk dat die twee talen dezelfde woorden hebben uitgekozen — zonder dat ze eenige gemeenschap met elkander hadden — om daarin, en alleen dáárin, die klanken te vermengen, zoo volgt alweder dat Pol. en F. één geheel hebben uitgemaakt lang nadat het volk, hetwelk de gemeenschappelijke moedertaal van 't hedendaagsche F. en Pol. sprak, zich van de Indonesische verwanten gescheiden had.

Het is niet te ontkennen dat er enkele uitzonderingen voorkomen, doch ze laten zich licht verklaren omdat in één en denzelfden tongval, hoe veel te meer dan in één taal, dubbelvormen plegen te bestaan. Het F. kent bijv. zoowel *suðu* als *susu*; men zal zich niet aan eene al te stoute gissing schuldig maken met te beweren dat een derde vorm *ðuðu* zeer wel denkbaar is. Welnu, het Mao. zegt *u*, waar het zoo naverwante Sam. nog 't meer ouderwetsche *susu* bewaard heeft. Daar aan *s* van 't Sam. een Mao. *h* beantwoordt, kan *u* (voor *u-u*) niet rechtstreeks uit *susu* ontstaan zijn; evenmin uit F. *suðu*; er blijft over *ðuðu*, of *zuzu*, of iets dergelijks, in elk geval een vorm waarin de oorspronkelijke *s* reeds in beide lettergrepen verzacht was. In een enkel geval veronderstelt het woord in 't F. een jongeren vorm dan in 't Sam. en Mao.; dit geval doet zich voor bij *ðala*, zonde, uit *salah*, Sam. *sala*, Mao. *hara*. Dit is niet onverklaarbaar als men aanneemt dat dit *ðala* eerst in betrekkelijk jongeren tijd in 't F. uit *sala* gewijzigd is, misschien ter voorkoming van verwarring met *sala*, weg, of ten gevolge van verwarring van gelijken aard als in die waardoor de Spanjaarden *b* en *w* verwisselen. «Zonde» moest *sala* luiden, en «weg» *ðala*, overeenkomstig Sam. *ala*, Mao. *ara*, Mal. *djalan*, Jav., Bik., Mong., Ponos. *dalan*, Bis. *ðalan*, enz.

Uit het bovenstaande make men niet op dat ik den tegenwoordigen *klank* der *ð* voor oud houd. Integendeel; uit het F. zelf blijkt dat de *ð* optreedt als media tegenover de *s*. Toch mag ze physiologisch niet als zoodanig gelden. Mijns inziens klonk de letter in den tijd toen F. en Pol. nog één waren anders; hoe? is onmogelijk met volkomen nauwkeurigheid te bepalen. Misschien heeft zij de volgende geschiedenis gehad: uit eene palataal gekleurde *s* ontstond, door verzachting, een klank die nagenoeg of geheel als de Fransche *j* luidde; stellen wij dien voor door *sh*. Hieruit ontwikkelde zich eene *z*, die later in 't F. met eene lispelende uitspraak *ð* werd, in 't Sam.

en Mao. voor *h* plaats maakte om ten slotte te verdwijnen<sup>1</sup>. Uit een oud *tj* werd, door verzachting, middellijk of rechtstreeks, ook een *zh*, die in 't lot der eerste *zh* deelde. Verder ging eene palatale *d* in *dj*, en deze in *zh*, enz. over; daar eene palatale en eene linguale *d* aan verwisseling onderhevig zijn, wegens de nabijheid der organen, en de linguale *d* de *r* raakt, gebeurde het dat in eenige woorden de linguaal vervangen werd door de palataal; het verder verloop van *dj* als boven. In een geval als F. la $\delta$ a, zeil, Sam. la (voor laa), Mao. ra, heeft men te veronderstellen dat de *y* van Tag., Bis. layag, Jav., Mal., Sund. layar, Bat., Day. rayar, Mak. layarà reeds in de moedertaal van F. Pol. in *dj* was overgegaan, juist gelijk in 't Bug. ladja.

Er is bij de voorgaande beschouwingen herhaalde malen sprake geweest van de verwisseling van verwante klanken. Dat verschijnsel doet zich in allerlei talen voor, hoewel niet overal in dezelfde mate en niet bij dezelfde klanken. Terwijl sommige volken bepaalde klanken niet of moeilijk kunnen onderscheiden, zullen andere ze nooit verwarren. Terwijl de meeste Duitschers de mediae en tenues van andere volken onophoudelijk met elkaar verwarren, is het onderscheid daarvan voor Engelschen, Franschen, Nederlanders, enz. zóó groot dat zij moeite hebben te begrijpen hoe het mogelijk is dat onderscheid *niet* te hooren. Wat nog sterker is, de meeste Friezen, hoewel van jongs af gewoon Nederlandsch te spreken of te hooren, brengen het nooit zoover dat zij *s* en *v*, *f* en *f* kunnen onderscheiden<sup>2</sup>. Die zelfde personen zullen nochtans *b* en *p*, *d* en *t* nooit verwarren. Onder zulke omstandigheden is het ijdel te gelooven dat men eene formule zou kunnen uitdenken, die in alle gevallen van verwisselbaarheid, voor alle tijden en alle volken, voorziet: de eenige algemeene regel, dien men stellen kan, is deze, dat de verwisseling van bepaalde klanken berust op hunne physiologische verwantschap. Wat nu de klankverwisselingen betreft welke in 't F. voorkomen of waarvan de gevolgen in de taal nog voortduren, zijn de belangrijkste boven vermeld; andere, meer sporadische, zullen in de woordenlijst ter sprake komen. Hier wil ik slechts in 't kort nog opgeven welke verwisselingen, volgens Gatschet, in den tongval der bergbewoners voorkomen. Daarin dan wisselen niet zelden *k* en *h*; *g*, *ng*, en *ngg*; *b* en *mb*; *d* en *nd*; *r* en *dr*; *b* en *v*, bijv. bale voor vale; bula voor vula; binaka voor vinaka. Sporadisch wisselen *k* en *g*; *t* en *d*; *p* en *b*; *l* en *n*; *n* en *ng*; *v*

<sup>1</sup> In het Tonga is deze *h* bewaard gebleven, bijv. in fohe, Sam. foe. F. vo $\delta$ e. Onder welke omstandigheden de *s* niet wegviel, maar verscherpt werd tot *s*, in Sam. aso, bijvorm van ao, is niet met zekerheid te zeggen. Vermoedelijk is aso middellijk ontstaan uit an $\delta$ au; ao uit den bijvorm a $\delta$ au.

<sup>2</sup> Schrijver dezes heeft Friezen gekend, taalgeleerden, die met de innigste overtuiging en de vermakelijkste naïveteit volhielden dat het onderscheid tusschen *s* en *v*, *t* en *d* hersenschimmig was.

en *w*; *u* en *o*. De meeste van deze variaties vindt men min of meer regelmatig op M. P. taalgebied en zelfs daarbuiten, terug.

Over andere verschijnselen, zooals metathesis, samentrekking, uitstooting, assimilatie of het tegendeel zal ik hier niet uitweiden, deels omdat ik later gelegenheid zal hebben op eenige dier verschijnselen terug te komen, deels ook omdat het buiten mijn bestek ligt eene volledige klankleer van 't F. te leveren. Daarentegen zal eene beschouwing van 't Samoasche en 't Maorische klankstelsel, voor zoover de aard van dit geschrift zulks gedooft, hier niet misplaatst wezen.

Het voor Samoa geijkte alphabet bestaat uit de volgende letters:

a e f g i l m n o p s t u v.

De *g* stelt de nasale gutturaal, onze *ng* voor; de *v* is de Fidjische en Nederlandsche *w*. Om noodelooze verwarring te voorkomen zal ik mij voortaan van *ng* en *w* bedienen.

De phonetische verarming van 't Sam. komt reeds bij vergelijking van 't F. alphabet aan den dag en springt nog meer in 't oog, als men de klankrijkste Indonesische talen, zooals 't Javaansch, Maleisch, Ibanag vergelijkt. De mediae *b* en *d* zijn verdwenen; ze zijn versmolten met of vervangen door de overeenkomstige tenues *p* en *t*. De media *g* is ook weg, evenals de tenuis *k*, doch deze laatste klank is niet geheel spoorloos verdwenen<sup>1</sup>. Zijn voormalig bestaan doet zich kond door eene eigenaardige uitspraak des klinkers dien hij voorafging. Bedoelde wijze van uitspreken is dezelfde als die in 't F. van Vanua Levu heerscht en boven beschreven is geworden. In den Dictionnaire samoa-français (Paris 1879) van Pater L. Violette wordt de klinker waarvoor *k* is weggevallen aangeduid door eene gravis, bijv. faà = F. vaka. Hier en daar is dat teeken verkeerd gebruikt of ten onrechte weggelaten, doch de fouten zijn licht te herstellen met behulp van 't Maori, dat de *k* bewaard heeft. In theorie zou het verkieselijk wezen de uitgevallen *k* aan te duiden door een spiritus lenis, doch de zaak is te nietig om er langer bij stil te staan<sup>2</sup>.

Of de tenues *p* en *t* wel ooit de oude M. P. tenues zijn, is vooralsnog moeilijk te beslissen: in veel gevallen zijn ze bewijsbaar uit *b* en *d* ontstaan<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> De voor vreemde eigennamen ingevoerde *k* reken ik niet mede. In de Grammaire van Pater Violette (p. XVIII) heet de *k* «récemment introduit»; eene zonderlinge phrase voor een boek dat in 1880 uitgekomen is, wanneer men bedenkt dat de *k* reeds *passim* gebruikt is in de bijbelvertaling waarvan het Evangelie van Markus in 1842 gedrukt is!

<sup>2</sup> In de bijbelvertaling wordt hier en daar een omgekeerde apostroof voor hetzelfde doeleinde gebezigd, bijv. in i'unga.

<sup>3</sup> Althans van de *p* ware het vreemd dat ze de oude *p* zou wezen, omdat het moeilijk te verklaren is waarom dezelfde letter nu eens in een spirant overging, dan weér onverschoven bleef. Intusschen moet ik erkennen dat een analogon daarvan in 't Germaansch te vinden is.



hier en daar staat *t* ook voor *s*, eene klankverwisseling die min of meer in alle M. P. talen voorkomt om hier van andere te zwijgen. De *r* is versmolten met de *l*.

Voor 't Maori is het volgende alfabet in gebruik:

a e h i k m n o p r t u w wh ng.

Gewoonlijk is in plaats van *h* de sisklank — met palatale kleur — bewaard gebleven in de gevallen waar de *h* uit *s* ontstaan is, bijv. in *hongi*, kus, = Sam. *songi*. Waar de *h* aan Sam. *f*, F. *v*. beantwoordt, heeft ze natuurlijk niet die uitspraak. De *w/h* wordt niet als afzonderlijk klankteeken beschouwd, doch etymologisch is ze geheel van *w* onderscheiden, en daar ze in ontleende woorden de Engelsche *v* of *f* uitdrukt, bijv. in *wuruwhi*, wolf, vermoed ik dat ze nagenoeg als onze *v* wordt uitgesproken. Sommige schrijven dan ook *v*. In elk geval is, zooals men uit de woordenlijst zien kan, Mao. *w/h* = F. *v*, Sam. *f*, doch *w* = F. en Sam. *w*.

Reeds op den eersten blik verraadt zich de nauwe betrekking die er tusschen Sam. en Mao. bestaat. Zoowel het laatste als het eerste hebben de mediae prijs gegeven; 't Mao. is ten opzichte der *h* trouwer bij 't oude gebleven, doch ten aanzien der *s* geldt het omgekeerde. Heeft het Sam. de *r* opgeofferd voor de *l*, het Mao. doet het tegendeel, zoodat alles te zamen genomen beide talen vrij wel denzelfden graad van klankverarming vertoonen. Hoeveel meer zij verloren hebben dan 't F., zal men kunnen opmaken uit het volgende vergelijkende overzicht van 't klankstel der drie genoemde zusters talen:

F.	a	b	ð	d	e	g	i	k	l	m	n
Sam.	a	p	—	t	e	—	i	'	l	m	n
Mao.	a	p	—	t	e	—	i	k	(r)	m	n
F.	ng	o	r	s	t	u		v		w	y
Sam.	ng	o	(l)	s	t	u		f		w	—
Mao.	ng	o	r	h	t	u		wh	(en h)	w	—

Over 't algemeen kan men dit overzicht als richtsnoer voor de onderlinge vergelijking van F., Sam. en Mao. gebruiken. De afwijkingen welke men in de woordenlijst zal aantreffen zijn luttel en licht te verklaren, al is het niet wel doenlijk ze onder vaste regels te brengen. Zoo zal men nu en dan, — ofschoon zelden — bespeuren dat *e* en *i*, *o* en *u* verwisseld worden, doch zulks geschiedt zelfs in één en dezelfde taal, bijv. in den F. bergtongval *vuli* voor *voli*, e. dgl. hoeveel te meer dan in verschillende talen, hoe nauw anders ook verwant. Louter toevallige afwijkingen blijven bij 't stellen van eenen algemeenen regel buiten rekening. Wanneer bijv. *vanua* in 't F., doch *whenua* in 't Mao. voorkomt, dan volgt daaruit niet dat men F. *a*

ooit mag gelijkstellen met Mao. *e*. Neen, F. *a* is en blijft = de Mao. *a*, al heeft de regel hier of daar eene stoornis ondergaan<sup>1</sup>. Over 't algemeen is de eenstemmigheid van F., Sam. en Mao. ten aanzien der klinkers verrassend groot; een sprekend voorbeeld levert F. *i*-vako, spijker, pin, Sam. *fao*, Mao. *whao*, terwijl alle Indon. talen, voor zoover ze *o* en *u* onderscheiden, eenstemmig *paku* zeggen<sup>2</sup>. Zelfs indien de *o* in *i*-vako, *fao*, *whao* niet uit den tweeklank *au* ontstaan wage, maar uit verwarring van *u* en *o*, dan zou de eenparigheid, waarmede F., Sam. en Mao. aan die verwarring deelnemen, even opmerkelijk blijven. Tevens kan men uit het gegeven voorbeeld leeren dat de afwerping der *k* reeds eenige vorderingen had gemaakt in den tijd toen Nieuw-Zeelanders en Samoanen nog één volk uitmaakten. Had dit volk vóór de splitsing der Pol. stammen nog *vako* gezegd, dan zou het woord in 't Sam. luiden *faò*, in 't Mao. *whako*. In een eenigszins ouder tijdperk evenwel, toen Fidji en Pol. nog ééne taal waren, was de *k* in gezegd woord nog niet verdwenen. Toch zal later aangetoond worden dat ook in dat oudere tijdperk de afwerping der *k* reeds begonnen was.

Men ziet dat sporadische verschijnselen en grillige afwijkingen voor de vaststelling van den verwantschapsgraad van zuster talen volstrekt niet moeten verwaarloosd worden, doch dat is iets anders dan ze onder eenen algemeen regel te brengen. Juist omdat ze tegen den gewonen regel indruischen, zullen ze dán wanneer ze op verschillende plaatsen, in dezelfde gevallen en onder dezelfde omstandigheden zich vertoonen, de overtuiging wekken dat er een noodzakelijk verband tusschen die plaatsen bestaat. Want hetzelfde toeval kan zich wel eens herhalen, maar wanneer het zoo regelmatig geschiedt dat de waarnemer vooruit kan voorspellen in welke gevallen zich het verschijnsel *zal* herhalen, dan houdt het op «toeval» te wezen.

Na deze opmerkingen over 't klankstelsel, welke in de woordenlijsten hun toepassing en aanvulling zullen vinden, ga ik over tot de behandeling van zulke punten der spraakkunst als mij, de strekking van dit geschrift in aanmerking genomen, de belangrijkste toeschijnen.

<sup>1</sup> Dezelfde afwijking vertoont zich ook in de taal der Marquesas; deze schijnt dus nader met Mao. verwant te zijn, dan een van beide met Sam., dat even als F. in *fenua* de *a* bewaart. Het Rarotonga heeft *enua*, zooals te verwachten was, want niettegenstaande den grooten afstand tusschen Nieuw-Zeeland en Rarotonga, verschillen Mao. en Rarot. niet noemenswaardig van elkaar. Op andere wijze verzwakt, luidt het woord *fonua* in Tonga, *honua* in Hawaii. Het Tahiti zegt ook *fenua*, doch dit bewijst niets, dewijl Tah. vaak een *e* vertoont, waar Mao., Rarot. en Marq. eenen anderen klinker hebben.

<sup>2</sup> D. i. oorspronkelijk.

## HOOFDSTUK II.

*Voornaamwoorden.*

1. *Persoonlijke voornaamwoorden.* Bij deze woorden onderscheidt het F., gelijk menige andere talen der Stille-Zuidzee, o. a. van Aneityum, Anudha, Api, Ambrym, Araga, Erromango, Jaluit en Mahaga, een enkel-, twee-, meer- en veelvoud. Het meervoud is eigenlijk een trialis, gevormd door 't woord voor «drie» toe te voegen aan het eigenlijke, oude meervoud, waarvoor ik bij gebrek aan beter de benaming «veelheid» zal gebruiken. In 't Pol. zijn van het veelvoud zonder toevoegsel slechts eenige weinige overblijfselen te vinden: het is vervangen door het meervoud, d. i. de trialis. Vermits èn deze als meervoud dienst doende trialis èn de dualis gevormd zijn door toevoeging van de woorden voor «drie» en «twee» achter den ouden pluralis, zoo spreekt het van zelf dat het Pol. het veelvoud eenmaal moet bezeten hebben, en eigenlijk nu nog bezit, maar alleen in verbinding met «twee» en «drie». Sporen van een trialis in Indonesië treft men alleen aan bij de Dayaks. Deze bezigen namelijk, wanneer zij van drie personen spreken, gewoonlijk het veelvoud, d. i. den ouden pluralis, met toevoeging van 't woord voor drie, tĕlo; doch bij hen is de trialis een echt drievoud gebleven en kan dit niet toegepast worden op ettelijke personen, zooals wel 't geval is in de talen der Stille-Zuidzee <sup>1</sup>.

Tot grondslag van verdere beschouwingen zal ik hier een vergelijkend overzicht laten volgen van de persoonlijke voornaamwoorden in F., Sam., Mao. en Tonga. De hier onderstaande vormen zijn die welke de nominatief en accusatief gemeen hebben <sup>2</sup>.

*Enkelvoudig.*

1 ps.	2 ps.	3 ps.
F. au	iko; ook Nom. ko	koya
Sam. au, ou	òe	ia
Mao. au, ahau	koe	ia
Tonga au, u	koe	ia; ne.

<sup>1</sup> Hardeland, Grammatik der Dajaakschen Sprache (1858), bl. 99. De polemieek van von der Gabelentz in zijne bovenvermelde verhandeling, bl. 259, is zeer zonderling. Een vorm als ntĕlo, gij drieën, in stede van kĕton tĕlo voldoet aan alle mogelijke eischen van een trialis, want men kan niet zeggen nhāpat voor kĕton hāpat, gij vieren. Neen, de Dayaks hebben een *eigenlijken* trialis, en de oostelijke M. P. talen eenen uitgebreiden, *oneigenlijken* trialis.

<sup>2</sup> In 't Mao. pleegt de accusatief nader aangeduid te worden door 't voorzetsel i; in 't Tonga door ia.

## Veelvoudig.

	1 ps.	2 ps.	3 ps.
F.	{ keda, ( <i>incl.</i> ) kei-mami ( <i>excl.</i> )	kemuni, ni	i ra
Sam.	l-ta, ta ( <i>incl.</i> ) <sup>1</sup>	—	la <sup>2</sup>
Mao.	—	—	—
Tonga	—	—	—

## Tweevoudig.

F.	{ keda-ru ( <i>incl.</i> ) kei-rau ( <i>excl.</i> )	kemudrau	i ra-u
Sam.	{ ta-ua ( <i>incl.</i> ) <sup>3</sup> ma-ua ( <i>excl.</i> )	ðu-lua, lua	la-ua, la
Mao.	= Sam.	ko-rua	ra-ua
Tonga.	{ = Sam. en kita-ua en kima-ua	kimo-ua, mo-ua	kina-ua, na-ua.

Meervoudig (*Trialis*).

F.	{ kedatou ( <i>incl.</i> ) kei-tou ( <i>excl.</i> )	kemu-dou	i ra-tou
Sam.	{ ta-tou ( <i>incl.</i> ) ma-tou ( <i>excl.</i> )	ðu-tou, tou	la-tou
Mao.	= Sam.	kou-tou	ra-tou
Tonga.	{ tau-tolu, tau ( <i>incl.</i> ) mau-tolu, mau ( <i>excl.</i> )	kimou-tolu, mou-tolu, mou	kinau-tolu, nau-tolu, nau.

De emphatische vormen des nominatiefs nemen ko voor zich<sup>4</sup>; dus 3 ps. F. ko koya, zoodat hierin hetzelfde woord tweemaal aanwezig is. Ko is 't personenaanwijzend lidwoord, en dus ten opzichte van 't gebruik te vergelijken met Jav., Mal. si<sup>5</sup>. In veel gevallen wordt dit ko in 't F. niet onmiddellijk vóór den opgegeven nomin.-accus. stam geplaatst, maar vóór eenen reeds door *i* voorafgegaan vorm; dus ko i-au, niet ko au; ko i-keda; ko i-keimami; ko i-kemu. Deze vormen met voorgevoegd *i* zijn oorspronkelijk reeds emphatische, en volkomen analoog met Tombul. niyaku (d. i. ni-aku), ik voor mij, wat mij betreft, ik; O. J. ry aku; N. Jav. ing aku. Volkomen identisch is Sang. ia of iya<sup>6</sup>, ik, ook dewijl dit geen nadruk

<sup>1</sup> Deze vormen worden als enk. beschouwd, doch *ita* kan in geen geval oorspronkelijk enk. zijn.

<sup>2</sup> Doet dienst als tweevoud.

<sup>3</sup> Ook *ta* en *ma* zonder *ua*. Evenzoo in Tonga.

<sup>4</sup> Daarnaast in 't F. ook het afgeknotte *o*; Sam. natuurlijk *o* en *o*.

<sup>5</sup> Als nominatiefkenmerk dient *si* o.a. in Tag. siya, hij, zij, acc. iya, gen. niya; Ibn. sikau, tu; doch nikau, tibi, te.

<sup>6</sup> Uit *i* + *ak*, bijvorm van aku in 't Iloko en Ibanag.

meer te kennen geeft, evenmin als ons ik, of het Hoogd. mich, dich, welke laatste etymologisch aan *ἐμεγε, σέγε* beantwoorden.

Als zwakkere, doch niet enklitische vormen gebruikt het F. eda, enz. voor keda, enz.; era voor *i ra*<sup>1</sup>; als enklitisch zijn te beschouwen *u* voor au; da, enz. voor keda; ni voor kemuni; drau voor kemudrau; dou voor kemudou; ra, enz. voor *i-ra*. Ko in den 2 ps. wordt gebruikt als het gezegde volgt<sup>2</sup>.

Bij onderlinge vergelijking der vormen in bovenstaande tabel ontwaart men dat alle vier talen de *k* van M. P. aku hebben uitgestooten, in strijd met hun eigen klankstelsel<sup>3</sup>. Uit zulk eene overeenstemming mag men opmaken dat de uitstooting reeds geschied is in den tijd toen F. en Pol. nog één taal uitmaakten.

Keda, Sam. ita, Tonga kita, is natuurlijk het Indon. kita. Ta is in de Westelijke talen de vorm van het aanhechtsel, doch komt in 't Pampanga ook alleen staande, ten minste in het tweevoud, voor; terwijl 't Ibn. itta heeft. Eda kan eene verzwakking van keda zijn, maarevengoed het Day. ita.

Kei is Tombul. kai, Tond. ni-kai (eig.=F. *i kei*), Pamp. ke en *i-ke*, Day. *i-kai*. Meergewoon in Indon. is kami, dat ook in 't Tombul. en Pamp. als synoniem van kai, ke in zwang is<sup>4</sup>. Mami treedt in 't O. Jav. gewoonlijk als genitief van kami op; in 't N. Jav. wordt mami ook als nomin. en accus. gebruikt, en niet alleen als meervoud. Ma weet ik niet anders te verklaren dan als eene verminking van mami; in allen gevalle is 't F. hier ouderwetscher. Tonga kima staat voor kema, hetgeen niet ver van kei-mami afstaat.

Iko is Indon. ikau; ko=kau, O. J. ko, kon, N. J. ko. Mao. ko e kan identisch zijn met Jav. kowe, of is althans zeer na daarmede verwant<sup>5</sup>. Kemu is Indon. kamú<sup>6</sup>; kemuni staat het dichtst bij Sang. kaměne; een soort-

<sup>1</sup> In Hoofdstuk VI zal aangetoond worden dat era ook als betrekkelijk voornw. dienst doet.

<sup>2</sup> Voor nadere bijzonderheden verwijs ik naar Hazlewood's Grammar (1850), bl. 28 en 58, vg. en Hoofdstuk VI van dit geschrift.

<sup>3</sup> Het Sam. *au* van Prof. F. Müller in diens Grundriss der Sprachwissenschaft, II, 2, (1882), 24 is foutief.

<sup>4</sup> Uit kami is ook gesproten 't Anudha *i-gami*, Mahaga *gami*, Api ning-*gami*, Erromango *kam*, Bauro *me* (in meerv. *me-u*), Ulaui *i-ame*, Aneit *ai-ama*, Jaluit *kim*. Geen enkele dezer zoogenaamde Melanesische talen heeft kei, noch mami, zoodat ze in dit opzicht althans van 't F. afwijken.

<sup>5</sup> In 't Anudha en Mahaga luidt de overeenkomstige vorm *igoi*; Bauro *ioi*; Ulaui *ioi, oi*; Jaluit *kwe*; Tarawa *ngoe*.

<sup>6</sup> De verzwakking van den klinker der eerste lettergreep is klaarblijkelijk een gevolg van den oorspronkelijken klemtoon; dat *kamu* in de M. P. grondtaal oxytonon was, blijkt uit de overeenstemming van Tag., Bis., Ibn. *kamú* met Bat. *kamú*.

gelijk suffix bezit het Bat. hamuna. Vergelijkt men Tonga kimo- met Mao. kou-, dan kan het m. i. niet twijfelachtig zijn of beide vormen zijn verbas- terd uit kēmu; de *i* in kimo is ontstaan naar analogie van kita<sup>1</sup> en kima. Voor Mao. ko in ko-rua zou men kou- verwacht hebben, in overeenstem- ming met kou-tou, doch 't F. heeft naast kemuni een koni, en in 't O. Jav., dat als 2 ps. meerv. kamu bezit, komt ook ko somwijlen als pl. voor, hetgeen in de nieuwere taal regel is geworden.

De 3 ps. enk. ia, ya is Indon. iya, ya; Tonga na als alleenstaand per- soonl. voornw. in den nom. is zeldzaam, doch komt als zoodanig ook in Pamp. voor. Het mv. ira is identisch met Niasch ira, Pamp. ila; ra met ra en la in dezelfde talen; als bestanddeel van 't mv. zeer gewoon, o. a. Tag. sila, Tombul. sera. Eene varieteit van ira en ra is Iloko ida en da, als nominatief. Het geheel op zich zelf staande kina van Tonga berust op schijnanalogie van den 1 en 2 ps.

De telwoorden, met behulp waarvan twee- en drievoud worden uitge- drukt, zijn min of meer verminkt. Dat ligt in den aard der zaak, want in allerlei talen kan men opmerken, dat woorden die hun zelfstandigheid ver- loren en 't karakter van suffixen aangenomen hebben, verzwakt worden. Minder gemakkelijk is het te zeggen waarom die veranderingen zoo grillig zijn. In F. keda-ru is ru eenvoudig een afgeknot rua; tot *u* is ru verminkt in ra-u, ter vermijding van eene onaangenaam klinkende herhaling der *r*. Maar waarom kei-rau en kemudrau? Voorbeelden van omzetting komen ook elders voor; o. a. O. Jav. rwan = ron (uit raun); lwar = lor (uit laur); F. dinau = O. Jav. dinwal<sup>2</sup>; doch men zou een zwakker vorm verwacht hebben; wellicht heeft de schijnanalogie van 3 ps. ra-u invloed uitgeoefend. Dat kemudrau, uitgesproken kemundrau, niet eene *r*, maar eene *dr* vertoont, wijst op eenen vorm kamun<sup>3</sup>. Na eenen neusklank blijft de *d*, die anders in *r* overgaat. Dewijl *d* in 't F. regelmatig *dr* wordt, moest uit kamun-*dua* kamundrau worden, hetwelk later verzwakt werd tot kēundrau, gespeld kemudrau. De uitstooting der *r* in Pol. ta-ua, maua, ra-ua, behoeft geen verklaring, wèl 't bewaard blijven er van in ko-rua, òu-lua. Welnu ook deze vormen laten zich gevoegelijk op dezelfde

<sup>1</sup> Buschmann in zijn *Aperçu de la langue des îles Marquises* (1843) bl. 180, ziet in *ki* het voorzetsel van den datief; eene zeer gezochte en alleszins onaannemelijke verklaring. Vgl. de veelvoudsvormen: Mahaga gamu, Anudha i-gamu, Araga, Erromango kimi, Ambrym gimi, Jaluit kom, Tarawa ung-gami, Ulaui i-amo (met uitgevallen *k* ge- lijk in 't enk. ioi, oi etu).

<sup>2</sup> Zie Woordenlijst i. v.

<sup>3</sup> Zoowel kemuni, als Sang. kamēne en Bat. kamuna, laten zich ontleden in kamun + *i* en a. Ook koni kan uit kon + *i* ontstaan zijn, want in O. Jav. is kon, nu nog Oostjavaansch, even gebruikelijk als ko.

wijze als kemundrau verklaren: ze veronderstellen een Mao. kon-*ḍua*, kon-*rua*, Sam. *kēmunḍua*, *kēmun-lua*; daaruit werden korrua en ko(m)ullua, en eindelijk korua, *ḍu-lua*. Het Tonga kimo-*ua*, waarvan moua eene verminking is, gelijk Sam. lua van *ḍu-lua*, kan men desnoods uit een *kēmu* zonder sluitende nasaal verklaren.

De eenparigheid waarmede het telwoord voor drie, tolu, Mao. toru, M. P. *tēlu*, verzwakt is tot *to* u, in verband met tallooze andere punten van treffende overeenkomst, wettigt de gevolgtrekking dat de verminking van tolu reeds dagteekent uit het tijdperk der éénheid van F. en Pol.<sup>1</sup> Eene schijnbare uitzondering maakt het Tonga met tau tolu, enz. Doch het is niet moeielijk te ontdekken dat dit tolu in betrekkelijk jongen tijd is toegevoegd, toen men niet meer gevoelde dat tau reeds uit een ouder tatou, taou verschrompeld was. Tau tolu is dus een pleonasme. Wat eindelijk F. dou in kemudou (d. i. kemundou) tegenover tou in keda-tou, kei-tou aangaat, ook dit laat zich verklaren als men kamun ten grondslag neemt; immers -nt wordt in sommige talen lichter -nd, dan *t* zonder nasalen voorslag *d*; zoo bijv. wordt in 't Nieuw Grieksch de *ν* als nd uitgesproken, maar anders heeft de *τ* de oude uitspraak bewaard.

2. *Bezittelijke voornaamwoorden*. De aanhechtsels, waarmede in 't M. P. de bezittelijke voornaamwoorden worden uitgedrukt, zijn in 't F. nog gaaf gebleven, doch hun toepassing is eenigszins beperkt geworden. In 't Pol. hebben zij slechts zwakke sporen achtergelaten en worden ze in geen geval meer als levende grammatische elementen gevoeld. Het is van eenig belang de aandacht op zulke sporen in 't Pol. te vestigen, omdat, voor zoover ik weet, niemand ze nog heeft aangewezen.

In 't Mao. zijn de woorden voor oudere broeder of zuster, en jongere broeder of zuster, nl. tuaka-na en tei-na of tai-na voorzien van 't aanhechtsel des 3 persoons, M. P. na. Het is bekend dat in de Indon. talen dit aanhechtsel niet altoos met ons bezitt. voornw. te vertalen is, maar dikwijls door ons lidwoord en soms in 't geheel niet moet weêrgegeven worden. Naverwant in gebruik, ofschoon niet in oorsprong, is het zoogen. relatief of lidwoord, bijv. in 't Jav. kang, sing. Daar de aangehaalde Mao. woorden eene tegenstelling vormen, komt, syntactisch, de -na van tuaka-na en

<sup>1</sup> De overeenstemming heeft te meer betekenis omdat in de overige zoogen. Melane-sische talen het telwoord in 't geheel niet of op andere wijze verzwakt wordt, en in sommige dier talen zelfs eene geheel andere plaats inneemt; dus in pl. van F. keda-tou: Anudha tolu ga, Mahaga tolu gita, Ambrym keng sul, Erromango kosin disil, Aneit. aka-tai, Jaluit *kīʔil* of *ʔeʔil*; voor F. kei-tou dezelfde, achtereenvolgens: tolu gami; ook Mahaga, gema; kamin disil; aiun-tai; kimi *ʔil*. Wie ziet niet dat al deze vormen veel verder van die in F. en Pol. afstaan dan deze laatste onderling?

tei-na overeen met Jav. kang, in kang adi, ingkang raka, en dgl.<sup>1</sup>. Etymologisch zijn tuaka-na en tei-na natuurlijk identisch met F. tuaka-na, zijn (haar) oudere broeder of zuster; taði-na, zijn (haar) jongere broeder of zuster. In 't Bat. luidt het laatste anggi-na, Ibn. agit-na, O. J. ari-nya.

Verder zijn de stammen van eenige possessieve aanhechtsels gespaard gebleven in zekere samenkoppelingen welke als genitieven en bezittelijke voornaamwoorden dienst doen. In 't Mao. bestaat het eerste lid van de samenkoppeling, die den genitief der persoonlijke voornaamwoorden uitdrukt, uit na of *a*, no of *o*<sup>2</sup>; dat van de possessieven uit ta en to voor een enk., *a* en *o* voor een mv. van bezeten voorwerpen. Het tweede lid is: voor 1 ps. sg. ku; 2 sg. *u*; 3 sg. na; bijv. naku, van mij; taku, de ('t) van mij. Van 't Sam., welks lidwoord le luidt, waar Mao. te heeft, geldt mut. mut. hetzelfde; dus laù = Mao. taku; loù = toku; 2 ps. lau = Mao. tau; lou = tou; lana = Mao. tana; lona = tona. De overeenkomstige vormen in Tonga zijn aku, au en ana, daargelaten dat deze eigenlijk met de Mao. genitiefvormen aku, au en ana overeenkomen, en van *a* of *o* voorgaen worden, wanneer hun onderwerp voorafgaat.

Het spreekt van zelf dat ku niet geheel hetzelfde is als de nomimatiefstam au, waarin reeds in de moedertaal van F. Pol. de *k* uitgestooten was, zooals boven betoogd. Door 't F. weten wij waarom het aanhechtel de *k* vertoont: het possessiefsuffix luidt in 't F. namelijk ngku, juist zooals in O. Jav. na klinkers ngku vereischt wordt, en in F. en Pol. gaat in 't onderhavige geval altoos een klinker vooraf. Ngku blijft in 't F., maar moet volgens eenen vasten regel Mao. ku, Sam. *u* worden; bijv. F. wangka, boot, Mao. waka, Sam. waà, Tag. en Bis. bangka.

Nog duidelijker dan 't aanhechtel van den 1 pers. is dat van den 3 ps., nl. na, te herkennen, daar niemand het zal verwarren met ia.

Van het aanhechtel des 2 ps., *u*, kan men met zekerheid zeggen dat het eenmaal mu geluid heeft, en zoo is het in 't F. gebleven. Langs welken weg mu tot *u* gekomen is, kan niet nauwkeurig worden nagegaan: vermoedelijk is uit mu eerst nu geworden. In 't Tombul. gaat het aanhechtel mu in een bepaald geval regelmatig in nu over, en in 't Sang. zelfs in *u*, bijv. silaka-*u*, dijne rampzaligheid. Evenzoo in 't Niasch, bijv. omo-*u*, = O. J. umah-mu, dijn huis.

Behalve in de behandelde gevallen treden de possessief-achtervoegsels,

<sup>1</sup> Vgl. Roorda, Jav. Spr. (1<sup>e</sup> druk, 1855), § 335; en voor 't gebruik van na in 't Bataksch v. d. Tuuk, Tobasche Spr. (2<sup>e</sup> stuk, 1867), bl. 247.

<sup>2</sup> De vormen met *a* duiden een subjectieven, die met *o* eenen objectieven genitief aan; dit is ook van toepassing op de bezittelijke voornaamwoorden.



voor zooverre ze nog bestaan, op in 't Mao. achter ma, dat z. v. a. «ten behoefte van, wegens, door», en mo, dat «ten behoefte van» uitdrukt<sup>1</sup>. Evenzoo ma en mo in 't Sam.; bijv. moù = moku; mou = mou<sup>2</sup>; māna = mana; mōna = mona. De gerektheid des klinkers veronderstelt een uitgevallen nasaal, evenals bijv. fetū, ster, op witun = wituën terugwijst. Er zal later gelegenheid zijn om den oorsprong van ma en mo te onderzoeken. Als proef op de som zal ik nu een overzicht laten volgen van de possessiefaanhechtsels in 't F.

1 ps.	2 ps.	3 ps.
	<i>Enkelvoudig.</i>	
— ngku	— mu	— na
	<i>Veelvoudig.</i>	
— da ( <i>incl.</i> )	— muni	— dra
	<i>Tweevoudig.</i>	
— daru ( <i>incl.</i> )	— mudrau	— drau
	<i>Meervoudig (Trialis).</i>	
— datou ( <i>incl.</i> )	— mudou	— dratou.

Toelichting is, na 't reeds hier en daar opgemerkte, schier overbodig. Alleen wil ik nog de aandacht vestigen op den vorm -dra; deze wijkt eenigszins af van ra in den nominatief, en is zonder twijfel gesproken uit een oud ṇḍa; vgl. Bik. ni-nda, van hen, en in den Haraya-tongval van 't Bis. na-nda met Tag. ni-la, Tombul. nera, enz. Ook het Bis. ni-lla moet uit een ni-nla (ouder ni-nra, ni-ṇḍa) ontstaan zijn. Muni wijkt af van den vorm, die in de meeste Indon. talen in gebruik is of was, nl. nyu, enz., doch heeft een tegenhanger in 't Bat. -muna<sup>3</sup>.

Behalve eenvoudig door aanhechtsels, drukt het F. de possessieven ook uit op de Pol. manier, door zekere woordjes, namelijk no of ne, ke en me met de aanhechtsels te verbinden; bijv. no-ngku, ne-ngku; ke-ngku; me-ngku, enz. Waar de aanhechtsels niet meer in gebruik zijn, schijnt men zich te bedienen van een dier woordjes gevolgd van den genitief van 't vereischte pers. voornw., welke genitief gevormd wordt door 't voorzetsel i,

<sup>1</sup> Ook tusschen ma en mo wordt een soortgelijk onderscheid in acht genomen als tusschen na, a, en no, o, en tusschen ta en to; zie Williams, *Dict. of the N. Zealand language* (2<sup>e</sup> ed. 1852), p. XX.

<sup>2</sup> Mou zou volgens Violette, *Dict.* (1879) i. v. «pour vous» beteekenen en voor mo ou staan; geen van beide is juist; mou is «pour toi» en staat niet voor mo ou, want ou is «tui, tuai, tuai».

<sup>3</sup> De Mandailingsche tongval heeft een pleonastisch mu-nyu of mu-yu. Het vermoeden door v. d. Tuuk, *Tob. Spr.* (2<sup>e</sup> Stuk, 1867) bl. 149 geuit, dat nyu eens een voor-naamwoord van den 3 ps. zou geweest zijn, acht ik niet voldoende bewezen.

van, te plaatsen vóór den stam van 't voornaamwoord. Dus heeft men voor den 1 ps. veelv. incl. ne-da, doch voor den 1 ps. excl., welke geen eigen aanhechtselvorm bezit, ne-i-mami; in het twee- en drievoud hiervan zegt men ne-i-rau en nei-tou voor ne-i-keirau, ne-i-keitou. Intusschen laten zich deze vormen ook anders verklaren, en wel als samentrekkingen uit ne keimami, ne keirau, ne keitou, doch ook in dit geval heeft het achter ne staande element de waarde van een genitief<sup>1</sup>. De woordjes no, ne, ke en me zijn derhalve substantieven of worden althans als zoodanig geconstrueerd.

Wanneer de samengestelde bezitt. voornaamwoorden op een bepaalden bezitter wijzen, vereischen ze een bepalend lidwoord vóór zich. Bijv. no-ngku turanga zou, in 't Italiaansch overgezet, luiden «mio signore», maar «il mio signore», d. i. Engelsch «my lord», Nederl. «mijn heer», is a no-ngku turanga.

Omtrent het onderscheid tusschen no of ne — welke vrijelijk wisselen —, ke en me geeft Hazlewood eenige regels, die niet in alle opzichten bevredigend en gedeeltelijk zelfs averechtsch zijn. Volgens zijn Grammar (1850), p. 19, zou ke beteekenen «iets om te eten», bijv. a kena uvi «zijn obi», in den zin van «de obi die bestemd is om door hem gegeten te worden». Doch p. 29 haalt hij als voorbeelden van 't gebruik van ke aan: a kena lalanga, deszelfs muren; a kena bai na were, de omheining des tuins; a kedra mate na kau, de boomen hun ziekte. Zulke voorbeelden kan men desverkiezende tot in 't oneindige vermeerderen uit de Bijbelvertaling. Men ziet dat ke niet juist «eten» is, en het komt dan ook niet met den zin van eten in de taal voor. Wat is het dan? M. i. het grondwoord van Mal. pakei, gebruiken<sup>2</sup>, waartoe o. a. ook behoort Jav., Mal. kaya, have, goed, bezitting. Ke is hetgeen bezeten of gebruikt wordt, en de uitdrukkingen ke-ngku, ke-mu, ke-na, enz. omschrijvingen, die hun wedergade vinden in 't Jav. kagungan, bijv. kagungan sampeyan kareta «UEds rijtuig», eig. het rijtuig dat UE. bezit<sup>3</sup>. Op soortgelijke wijze bedient het Sumbasch zich van tangu of tanggu nyomu, de of 't dijne; dijn; tangu (tanggu) nyona, de of 't zijne (hare), waarin tangu (tanggu) «bezit» of «iets ten gebruike» te kennen geeft, van denzelfden stam als mingû, hebben; pangangu, voedsel. In denzelfden trant kunnen ook Mak. en Bug. samengestelde possessief-voornaamwoorden vormen, met behulp van anu; bijv. anu-ngku, Bug.

<sup>1</sup> Ten gunste dezer laatste verklaring zou men ook kunnen aanvoeren dat geen no-imami, no-irau, no-itaui voorkomt.

<sup>2</sup> Nog Sang. kai «er is», dat zelfs in de teksten gebruikt wordt als koppelwoord «is».

<sup>3</sup> Zoo ook Sund., dat behalve het uit het Jav. overgenomen kagungan ook in bepaalde gevallen gađuh bezigt; zie Oosting, Soend. Gramm. (1884), § 268, vgg.

an u-ku, de of 't mijne<sup>1</sup>. Van dit an u is afgeleid panganuwang (iemand's) bezitting, werk, taak. Evenzeer in 't Sund. an u-na, de of 't zijne, hare enz.

Het ligt voor de hand dat no of ne een dergelijke beteekenis moet hebben als ke, en zelfs nog veel duidelijker 't begrip van «bezit» vertoont, terwijl ke meer uitdrukt «wat ten gebruike strekt, dienen moet als». Aangezien naast het zooeven vermelde an u in O. Jav. en Sund. voorkomt nu «iets», zou er veel te zeggen zijn ten gunste der meening dat F. no hetzelfde woord is, en dat ne slechts eene onregelmatige klankverzwakking van no ware, of een bijvorm beantwoordende aan Ibn. anní<sup>2</sup>. Daar staat tegenover dat Mao. na in na-ku, enz. zich niet licht uit nu laat verklaren, en nog minder taku, Sam. laù, waarin t, Sam. l het lidwoord is, zoodat men als woord voor «bezitting» slechts a, niet nu of an u overhoudt. Toch geloof ik dat deze tegenwerping al hare kracht verliest door 't feit dat ook Mao. wel degelijk no ku, enz. bezit en dat juist dit no zeer bepaaldelijk «bezitting» beteekent; bijv. noku tenei kakahu, «this garment is of me» of «belongs to me». Ook vóór eigennamen is no «wat behoort tot»; bijv. No Rewa tenei kainga «this place belongs to Rewa». Ter bevestiging van de identiteit van dit en 't F. no met O. J., Sund. nu, Mak., Bug. an u kan strekken dat Mao. no ook «wanneer» beteekent; welnu dit luidt in 't Ibn. nu<sup>3</sup>. De slotsom is dat en F. en Pol. met hun no-ngku, enz. zich nauw aansluiten aan 't Mak., Bug. en Sund. spraakgebruik, en dat F. ne een wisselvorm is die teruggevonden wordt in Ibn. anní, doch Tag., Bis. enz. anú.

Wij zijn nu genaderd tot me. Volgens Hazlewood t. a. p. zou dit uitdrukken «the possession of a thing to be drunk». Dat lijkt naar niets. Vooreerst beteekent «drinken» in 't F. ngunu, M. P. inum, en is er een me in den zin van drinken of drank volkomen onbekend. Daarentegen wordt me in de Bijbelvertaling op gansch andere wijze gebruikt. Om ons hier tot één sprekend voorbeeld te bepalen, in Lukas 2, 7 leest men: ni sa senga na tiki ni bure me nodratou, als vertaling van 't Engelsch: «because there was no room for them in the inn». Nu is een herberg toch niet «een ding om gedronken te worden». Klaarblijkelijk ligt in me het hoofdbegrip van «iets wat ten behoeve, ten gebruike» strekt, en als voegwoord gebezigd beteekent

<sup>1</sup> Zie voor meer bijzonderheden Matthes, Boeg. Spr. (1875), 204, en Mak. Wdb. (2<sup>e</sup> dr., 1885), s. v. an u.

<sup>2</sup> In anní kan de verdubbeling een gevolg zijn van assimilatie, doch even goed zou het voor een ouder x kunnen bestaan (eni), evenals bijv. baggát uit bēgas, Tag. bigas, Bis. bogas, Day. bēhas, O. J. wwas, Mal. bāras, Mak. berasa, Bug. bēre, Sund. beyas, Ponos. bohas, Mong. bogat, Bent. wiyas, Tonsaw. bas, N. J. wos; hetzelfde woord is Bat. boras.

<sup>3</sup> Men vergelijke wat den samenhang tusschen iets, wat en wanneer betreft o. a. Jav. kapan met apa, waarmede an u, no in de grondtaal synoniem moet geweest zijn, zooals uit vergelijking der verschillende Indon. talen voldoende blijkt.

het dan ook, «opdat, ten einde», of vóór onzen infinitief, «om»; bijv. Mattheus 4, 1: Sa ngkai kauti Jisu ðake na Yalo ki na veikau, me dau-veretaki koya na tevoru, toen werd Jezus van den geest weggeleid in de woestijn, om verzocht te worden van den duivel. Kortom, me verraadt eene onmiskenbare verwantschap met Mao. en Sam. ma en mo, die ook beide «voor, ten behoeve van» beteekenen, hoewel in 't Mao. het spraakgebruik een klein onderscheid tusschen ma en mo maakt<sup>1</sup>. Zoowel in 't F. als in 't Pol. worden me, en ma, mo bij wijze van voorzetsel ook bij eigenamen en substantieven gebruikt.

De vraag doet zich nu verder voor, waarmede dit me en ma, mo te moeten vergelijken. Me houd ik voor hetzelfde woord als Tag. mai of mei, Bis. mai, hebben; er is (Fransch *il y a*); Tag. mai, mei, als substantief «wat men heeft, wat er voor iemand is»; Tombul. mei, er is<sup>2</sup>. Van dit mai is afgeleid Ibn. mayan, bezit, have, goed, ding, d. i., in beteekenis, Jav. du we, kagungan. Met dit mayan komt regelmatig overeen Sam. mea, levensmiddelen, have; Mao. ding; een verwante en verbasterde vorm, naar ik vermoed, is Mao. ma, Sam. mā, want, zooals boven terloops opgemerkt werd, veronderstelt mā eenen neusklank als sluiters. Hoe de *y* weggefallen is, kan ik niet verklaren; wellicht luidde het woord myan, want naast mai komt in 't Tag. een verzwakt mi voor<sup>3</sup>. Eindelijk mo, Sam. mō is hetzelfde als Bis. mau, er is; bijv. mau da ipulung-ku, ik heb niets te zeggen. Daar mō op eenen sluitenden neusklank wijst, zou men geneigd zijn dit met Jav. mong, plegen, verplegen, verzorgen, te vereenzelvigen. Wel is waar heeft Jav. in 't passief zoowel winong, als di mong, en heeft O. J. bepaaldelijk o. a. winwangan, verpleegd, aangekweekt, doch niettemin houd ik Bis. mau en mong voor variëteiten van denzelfden stam, en voor synoniem met mai, omdat dit laatste merkwaardigerwijze in 't F. als me, — dus vormelijk identisch met me, bezitting, — juist hetzelfde beteekent als O. J. mwang, N. J. mong, namelijk «kweken»; imei is een kweekster, voedster, dus het Jav. pamomong. De wortel van Bis. mau is bewaard in Sam. o, er is; bijv. o ia te au, er is mij, ik heb. Ik ga nog een stap verder en neem aan dat ke en me afgeleid zijn van één wortel, nl. ai, Ibn. ai, waarin 't begrip ligt, zoowel van tot iets komen, naar iets toegaan, als van met zich voeren, brengen. Deze laatste beteekenis schemert nog duidelijk door ook in 't F. me-i alewa, to take a bride to her husband. Verder zijn van den wortel

<sup>1</sup> Zie Williams, Dict. (2<sup>de</sup> dr., 1852), XX.

<sup>2</sup> Zoo bijv. in Niemann's Bijdragen (1866), XXIV, 11.

<sup>3</sup> Ma kan in bepaalde gevallen met «door» vertaald worden, bijv. maku e hanga tou whare, by me thy house shall be made. Hier is ma eig. «mijn werk, mijn taak»; vgl. Mak. panganuwang, iemands werk, bezigheid, taak, met anu, iets van iemand, waarvan boven reeds sprake geweest is.

ai afgeleid Ibn. en Iloko u mai, komen; angai, gang, komst; Tombul. ange, naar<sup>1</sup>; mange, gaan, halen<sup>2</sup>; Mak. mange, gaan. Het F. ke en keka, hier, deze plaats, en ke in kea, kerī, daar, is niets anders dan de aorist of substantiefvorm van ange, mange, en etymologisch hetzelfde woord als ke, bezitting<sup>3</sup>. De wortel van mō, enz. moet au, met nasaal aung, ua, uang, geweest zijn<sup>4</sup>. Zoowel ai als au doen dienst als voornaamwoorden en plaatsaanduidende bijwoorden — beide zijn eigenlijk één —, evenals in 't Arisch i, ai bijv. in Skr. ayam, Lat. is, enz. en au, u, bijv. in Perzisch, awa; als bijwoord en praepositie in Skr. awa, Slawisch ū, enz.

Zoo het ook al duidelijk geworden is dat de Indon. talen soortgelijke, ja deels dezelfde omschrijvingen van 't possessief kennen als 't F. en Pol., is het toch er verre van af dat ze in zulk eenen nauwen samenhang met F. en Pol. staan als deze laatste onderling. Ten aanzien der possessieven, gelijk trouwens in elk ander opzicht, is het F. weinig anders dan een ouderwetsch Pol., en staat het nog dichter bij 't Pol. dan bijv. IJslandsch bij Zweedsch. De andere door von der Gabelentz behandelde zoogen. Melanesische talen wijken zóó ver bij hunne behandelingswijze der possessieven af, dat ze reeds hierom tot geheel andere groepen van 't M. P. te brengen zijn. Tot welke, is nog niet te bepalen, en elke poging tot rangschikking er van mag men gerust voorbarig noemen, zoolang de talen van Ceram, Timor, Nieuw-Guinea en nabijgelegen eilanden niet grondiger onderzocht zijn.

3. *Aanwijzende woorden.* Als persoonsaanwijzer, en tevens onderwerps-teeken, dient F. ko of o. In 't gebruik laat het zich dus vergelijken met Indon. si, of, zooals sommige talen hebben: i; alsook met het deftigere sang van 't O. J. Ook in zooverre als ko of o enkele andere woorden, plaatsnamen, vergezelt; bijv. ko langi, de hemel; ko vuravura, de wereld. Ook dit heeft zijn tegenhanger in 't gebruik van si, in 't Jav. bijv., vóór plaatsnamen, al heeft dit dan eene eenigszins andere strekking; ook in 't Bat. In zeker opzicht staat het gebruik van ko of o gelijk met dat van hoofdletters in onze geschreven taal, daargelaten dat het bezigen van deze letters onafhankelijk is van den naamval.

Evenals si in 't Indon. wordt ko ook gebezigd bij verwantschapswoorden, om de natuurlijke reden dat deze het karakter van eigennamen dragen. Men zegt zoowel a tamangku, mijn vader, als ko tamangku. Uit eene opmerking van Hazlewood leeren wij dat de zendeling Cargill 't eerste «meer

<sup>1</sup> In de leesstukken in Niemann's Bijdragen (1866), XXXV.

<sup>2</sup> Dit laatste ook t. a. p.

<sup>3</sup> Men behoeft den wortel i, sterk ai, en zijn synoniemen in de Arische talen slechts in hun verschillende afleidingen na te gaan, om te zien hoe dezelfde begrippen zich daaruit ontwikkeld hebben.

<sup>4</sup> Vgl. Arisch awati in al zijne ontwikkelingen met den voorgaanden wortel i, ai.

gepast» achte dan het tweede, hetgeen Hazlewood niet toegeeft. Het komt mij voor, dat Cargill door een fijn taalgevoel geleid werd; ko tamangku moge veelvuldig gehoord worden, oorspronkelijk is het m. i. een soloecisme; ko tama zon volkomen in den haak wezen, evengoed als Jav. si bapa, en zoo ook  $\alpha$  tamangku, O. J. ramangku, maar ko tamangku strookt niet met het M. P. taaleigen.

In 't Mao. wordt ko in dezelfde gevallen gebezigd als in 't F., doch daarenboven vóór het telwoord één, tahi, terwijl vóór «twee» enz. vereischt wordt ka, ku a,  $\epsilon$ . Voorts heeft het in sommige verbindingen de kracht van een voornaamwoord; bijv. ko te punga tenei  $\sigma$  te waka «dit is het anker van de boot», en hetzelfde geldt van F. ko in de verbinding koya, hij, zij<sup>1</sup>.  $\sigma$  is in 't Mao. steeds genitief-voorzetsel, afwisselende met  $\alpha$ , en dan in waarde gelijk aan 't etymologisch geheel verschillende F.  $i$  of ni.

Het Sam. volgt dezelfde regels bij 't gebruik van  $\delta$  als 't Mao., en stemt ook volkomen hiermede overeen, in zooverre het in den gen.  $\sigma$  of  $\alpha$  heeft. Bijzonder is op te merken dat  $\delta$  nominatiefteeken is bij 't lidwoord le, de, 't. Dus «de mensch» is  $\delta$  le tangata, maar «den mensch» (accus.) le tangata; «aan» of «door den mensch» is  $i$  le  $t$ ; «des menschen»  $\sigma$  of  $\alpha$  le  $t$ ; «een mensch» is  $\delta$  se  $t$ ; «eenen mensch» (accus.) se  $t$ .

Alles te samen genomen, kan men zeggen dat ko in 't F. en Pol. een nominatiefaanwijzer geworden is. Ook als zoodanig doet het zich kond als synoniem met Indon. si; zoo bijv. is Tag. si Pedro = Lat. Petrus; maar kai Pedro = Petrum, Petro.

Het is niet zoo licht uit te maken met welk Indon. woordje ko gelijk te stellen is. Mogelijk is het identisch met, of eene varieteit van Sang. ku, door sommigen ook ko geschreven. Ku is het gewone relatief voornw., gelijkstaande met Jav. sing, en Mad. se. In Sang. patiku, alle, uit pati, gelijkelijk, + ku, kan het laatste als demonstratief opgevat worden. De gelijkwaardigheid van ku met Jav. sing, en Mad. se, die toch wel niet geheel van den persoons- of nominatiefaanwijzer si gescheiden kunnen worden, zou eenigermate de geopperde gissing wettigen. Het blijft nochtans louter eene gissing, zoolang men in gebreke blijft te bewijzen dat ko niet evengoed het N. J. kěng kan wezen.

Het Mao. ko beteekent ook «daar, daarheen»; is dus gelijk te stellen, naar het schijnt, met de eerste lettergreep van Jav. kono. In 't Sam. is  $\sigma$  «daar, daar ginds»; dit kan overeenkomen met Ibn. au, dat wel is waar «deze, dit», doch niet emphatisch, uitdrukt, en daarenboven «zoo, sic» beteekent, dus Jav. mangkono. Doch genoeg; het ligt geheel buiten mijn bestek de ontwikkeling van al die beteekenissen op te sporen, ik wil zelfs er

<sup>1</sup> De vraag blijft of dit ko identisch is met het vorige.

bijvoegen dat die taak mijne krachten zou overschrijden. Hier komt het mij er vooral op aan aan te toonen, dat, welke verwanten ko in Indonesië ook hebben moge, de toepassing er van een eigenaardigheid is van 't F. en 't Pol., die ook in dit opzicht als eenheid optreden.

Het gewone bepalend lidwoord luidt F. *a* of na. Hazlewood komt door redeneering tot het besluit dat het een onbepaald lidwoord is. Daar de redeneering in elk opzicht verkeerd is, laat ik ze in haar geheel volgen om ze later te weerleggen. Er wordt dan van *a* gezegd, dat men het bezigt: «1. Before common nouns as, *a* tamata, a man<sup>1</sup>. 2. Before possessive pronouns; as, *a* noda, ours<sup>2</sup>. 3. Before verbs when they have a participial sense; as, *o* ira na soko, those sailing<sup>3</sup>; here however tamata may be understood as *o* ira tamata sa soko<sup>4</sup>; 4. It is used before particles which indicate the poss. case; as, *a* nei, *a* mei, *a* kei. From the above various uses of it, *a* is evidently an indefinite article.» Het zou een raadsel wezen hoe iemand zulke geschikte voorbeelden kan aanhalen om zijne eigene stelling te niet te doen, indien men niet dadelijk begreep dat het Engelsch den schrijver parten heeft gespeeld. Dewijl bijv. «my father» geen bepalend lidwoord vertoont, en *a* tamangku, wel, wordt *a* niet met een Engelsch the gelijkgesteld. Niettemin beteekent «my father» de vader van mij, ὁ πατήρ μου, niet: een vader van mij. Ten overvloede wil ik eenige op goed geluk verzamelde voorbeelden uit de Bijbelvertaling aanhalen, en wel uit den nieuwsten druk van 1884<sup>5</sup>.

Beginnen we met Mattheus I, 1; *A* i-volavola ni tubutubu i Jisu Karisito, na luvei Tavita, na luva i Eparaama, «het boek des geslaches van Jezus Christus, des zoons Davids, des zoons Abrahams»; 2: *A* tama i Aisake ko Eparaama; ka<sup>6</sup> tama i Jekopeko Aisake», d.i. letterlijk: «de vader van Isaak (was) Abraham»; en de vader van Jakob (was) Isaak; 6: ka tama i Tavita na tui ko Isei, «en de vader van David den koning (was) Isaak»; 6: ka tama i Tavita na tui ko Isei, «en de vader van David den koning (was) Jesse». Zoo kon men voortgaan: elk vers om zoo te zeggen levert de bewijzen dat Hazlewood's bewering onjuist is. Dat echter 't F. het bepalend lidwoord wel eens in gevallen gebruikt waar 't Engelsch dat niet toelaat, spreekt van zelf; men

<sup>1</sup> De juistheid dezer vertaling moet eerst bewezen worden.

<sup>2</sup> Hieruit blijkt juist het tegendeel, want «ours» is de of 't onze.

<sup>3</sup> Dus zoo bepaald mogelijk; onbepaald zou wezen «some sailing».

<sup>4</sup> Het doet niets ter zake of men «mensen» al dan niet er onder te verstaan heeft: «de zeilenden» of «de zeilende menschen», beide is even bepaald.

<sup>5</sup> Ik neem deze gelegenheid te baat om mijnen vriend, den Heer Robert Needham Cust te Londen, aan wiens welwillendheid ik het te danken heb dat ik dezen druk reeds lang heb kunnen gebruiken, hier openlijk mijnen dank te betuigen.

<sup>6</sup> Samengevloeid uit ka «en», en *a*.

kan hetzelfde zeggen van 't Fransch, Italiaansch, Duitsch, Grieksch, doch dat verandert niets aan het karakter van 't woord.

Het Mao. heeft als eigenlijk bep. lidw. te in 't enk., nga in 't meervoud. Dus: te tangata, de mensch; nga ʔ, de menschen<sup>1</sup>. Bij de possessieven wordt een meerv. bezitting aangeduid door enkel *a* onmiddellijk vóór 't aanhechtsel of den stam; voor 't enk. moet dit *a* het lidw. te vóór zich nemen; dus taku (te + aku) is «meus, mea, meum»; aku «mei, meae, mea». Evenzoo in 't Sam. behalve dat het lidw. hierin 1e luidt; dus enk. 1aù; mv. aù. Gesteld dat dit Mao., Sam. *a* etymologisch hetzelfde ware als F. *a*, dan is 't toch syntactisch iets anders. Soms staat een Mao. *a* vóór persoonsnamen en pers. voornaamwoorden; bijv. a Te Waharoa, «de (persoon) Te W.»; *a* koe, du (vgl. Mal. angkau). Ook in 't Sam. kan *a* vóór een pers. voornw. staan, en wordt dan beschouwd als nominatiefteeken; bijv. ua (beter: ùa) fai mai *a* ia «hij zeide». Dit *a* aarzel ik niet, met het F. lidwoord gelijk te stellen, als ook met Tag. en O. Jav. ang, lidwoord en nominatief; ang, nominatiefteeken bij appellatieven. In Mao. aku e. dgl. zou het als meervoudaanduiden *kunnen* bedoeld wezen, hoewel daarmee niet best strookt dat het enk. gevormd wordt door vóór dit *a* (uit ang) het lidwoord te, 1e te plaatsen. Het eene gebruik sluit nochtans 't andere niet uit en het is in allen gevalle niet overbodig den lezer indachtig te maken op het gebruik van *a*, in bepaalde gevallen met nasalen sluiters, in 't Tombul., waar dit *a*, enz. dient om een meerv. of verzameling van voorwerpen te onderscheiden van het enk., welk laatste *u* (waar noodig met nasalen sluiters) bij zich heeft.

Na is Tag. nang, dat vooral den genitief, maar ook den accus. uitdrukt, hetgeen bij de onvolkomen scheiding van naam- en werkwoordelijke vormen zeer natuurlijk is. In 't F. komt na ook als nom. voor, doch zelden aan 't begin van een volzin; alleen is verder op te merken dat in den vocatief steeds na gebruikt, en *a* nooit in de casus obliqui geduld wordt.

Het Mao. nga ter aanduiding van 't meerv. bestaat niet meer als zoodanig in 't F. Het Sam. bedient zich er van alleen vóór de telwoorden; dus se-fulu (d. i. se, een, en fulu, tiental) is 10; maar lima nga-fulu, 50. Dit nga is klaarblijkelijk het Pampanga nga, het meervoudsteeken der adjectieven; bijv. ma-puti, wit, doch ma-ngaputi, witte. Verwant in oorsprong en gebruik is 't Day. samengestelde panga, dat in verbinding met de herhaling van een volgend adjectief, z. v. a. «alle zeer» uitdrukt, nage-noeg hetzelfde als bara (verwant met Jav. pada en para, Tag. pala, Bis. mala (O. Jav. mara), Ibn. mara, mala, maga); bijv. panga-asiasi, alle

<sup>1</sup> Doch ook «menschen», zoodat nga eigenlijk slechts als meervoudaanwijzer te beschouwen is.



ellendig. Hetzelfde grondwoord nga is vervat in Tag., Bis., Sang. manga, Mong., Gorontalosch mongo, meervoudaanduiders in 't algemeen <sup>1</sup>.

### HOOFDSTUK III.

#### *Werkwoordelijke vormen.*

Een eigenlijk gezegd werkwoord in den vorm waarin 't Arisch, Ural-altaisch, Semitisch-Hamitisch, Dravidisch en nog andere taalfamilies het kennen, bezit het M. P. niet. Alle vormen, welke in de spraakkunsten als werkwoorden te boek staan, komen overeen met onze deelwoorden, dat wil zeggen, met woorden die dit met het echte werkwoord gemeen hebben dat zij de onderscheiding van bedrijvend en lijdend, en die van tijd toelaten, voorts in bedrijvenden vorm de rectie van een werkwoord hebben, maar voor 't overige vormelijk naamwoorden zijn. De rol die deze vormen in 't M. P. spelen, komt in allen gevalle met die van 't Arisch werkwoord overeen, en daarom mag men van werkwoordelijke vormen in 't M. P. spreken <sup>2</sup>.

In 't algemeen mag men van 't F. en Pol. beweren dat ze nog meer werkwoordelijke afleidingen verloren hebben dan het hierin reeds zoo armoedige gewone Maleisch. Het ontbreekt hun echter evenmin als 't Maleisch aan allerlei afleidingen die als onbegrepen herinneringen uit een vervlogen tijd voortleven. Om dit met een paar voorbeelden te staven: 't Mal. bezit geen infix in meer, doch wel een paar woorden waarin het nog voorkomt, o. a. in binatang, beest. Zoo ook is het in 't F. gegaan; het weet niets meer van het infix als grammatisch element, maar bezit het nog in enkele woorden; in vinaka, goed; dinau, in ruil, te koop. Het eerste is van vaka, O. J. paka, gebruiken <sup>3</sup> en identisch met O. J. pinaka, gebruikt als, strekkende als, Skr. — bhūta als laatste lid eener samenstelling; met geringe wijziging heeft het N. J. minongka. Dinau is O. J. dinwal, te ruil, geruild, verkocht, van dwal, N. J. dol, Mal. en Day. djual, Tag. dúal, en met omzetting van den tweeklank Tombul., Tont., Tond. sawël, d. i. sául, ruilen, Sam. tau, prijs, koopen.

<sup>1</sup> Het F. nga, een enklitisch woord dat dezelfde functie heeft als Gr. γε, Skr. ewa, O. J. en Mal. djuga, N. J. bahe is m. i. niet hetzelfde woord als het behandelde; vgl. de Woordenlijst hierachter.

<sup>2</sup> In sommige talen der Molukken, alsook in 't Nufoorsch is de verbinding van persoonlijk voornw. en het handeling aanduidend woord zóó innig, dat hun zoogen. werkwoord te dezen opzichte met het Dravidische gelijk te stellen is.

<sup>3</sup> Bij de vertaling van stammen zal ik gemakshalve den infinitief bezigen, hoewel zulke stammen in 't M. P. eigenlijk nooit aan onzen infinitief, hetzij afhankelijk of onafhankelijk, beantwoorden. Men beschouwe dan «gebruiken», en dgl. als eene verkorting van: wortel of stam van «gebruiken».

Nog schaarscher zijn de overblijfselen van 't infix *um*. Het eenigste zekere voorbeeld dat ik ken is Mao., Sam. *tumau*, gewoon, bestendig, van M. P. *tahu*, gewoon, zich gewinnen, leeren kennen, kennen<sup>1</sup>; Mao. *tau*, gepast, geschikt; Sam. behoorende, passen, lezen; F. *dau*, (iets) plegende (te zijn of te doen). In bepaalde gevallen, gelijk men weet, staat *um* als prefix, en wel meer gewoon in den vorm van *m*; bijv. Ibn. *uminum*, O. J. hetzelfde, naast *minum*; Bat. *umuba* en *muba*; Tag. *umasa* en *masa*, enz. Zulk eene *m* komt in 't F. en Pol. enkele malen voor; bijv. F. en Sam. *mimi*, pissen; Tag. *umihi*, *imihi* of *mihi*, van *ihi*, Bis. id., Pampanga *iyi*, Bat. Dairisch *iyëh*, Tobasch *oyo*, O. J. *ëyëh*, N. J. *uyuh*. Evenzoo gevormd zijn F. en Pol. *mate*, dood; *mata*, oog, van den stam *ata*, over in den zin van «schemer, schijn, schim.» Deze en eenige andere van dezelfde soort worden niet meer als afleidingen gevoeld, maar zijn geheel en al nieuwe stamwoorden geworden, zoodat het infix, of onder bepaalde omstandigheden: prefix *um*, *m*, als zoodanig verouderd is.

Het bezitting aanduidend prefix *ma*, welks functie vrij nauwkeurig met die van 't Skr. suffix in overeenstemt, heeft nog in eenige woorden stand gehouden; bijv. Mao. *mataku*, Sam. *mataù*, bevreesd; M. P. *matakut*. Zoo ook in F. *matua*, volwassen, rijp, oud; Mao. en Sam. *hetz.*, O. J. *matuwa*, *matuha*, Mlg. *matua*, Tonsawangsch *matuwa*<sup>2</sup>. Nog enkele andere voorbeelden zal men in de woordenlijsten ontmoeten.

Vermoedelijk een ander prefix is 't Sam. *mā* in *mātua*, ouders, terwijl *matua*, oud beteekent. In 't Mao. heeten «de ouders» *mátua*, doch *matúa* met anderen klemtoon is «een der ouders,» zoodat *mátua* beschouwd wordt als meervoudsvorm van *matúa*. Bij het nauw onderling verband tusschen beide talen kan het niet in twijfel getrokken worden of de geklemtoonde *má* eenerzijds, en de gerekte *mā* anderzijds hebben één en dezelfde oorzaak. De vraag is of men die nog zou kunnen opsporen. In 't Mao. is er nog een ander soortgelijk begrip als «ouders» waarbij 't verschil van enk. en mv. met een onderscheid in den klemtoon gepaard gaat: *tamáiti* is «kind;» *támaríki* «kinderen.» Nu is het opmerkelijk dat vier soortgelijke woorden in 't Ibn., te weten *aná*, kind; *afút*, kleinkind; *agít*, broeder, en *abbíng*, jongen of meisje<sup>3</sup>, hun meervoud vormen door verplaatsing des klemtoons; dus *ának*, kinderen; *ábbing*, jongens of meisjes. Doch deze meervoudsvormen bevatten eigenlijk eene herhaling van den beginklinker, staan dus voor *aaná*, enz., en het laat zich verklaren dat de door samen-

<sup>1</sup> Vgl. voor den overgang der beteekenissen Skr. *ucita*, gewoon, behoorlijk, betamelijk; Got. *biuhts*, gewoon; Slaw. *wyknonti*, zich gewinnen, discere; ūéiti, leeren, docere.

<sup>2</sup> Day. heeft voor *ma* de varieteit *ba* (uit ouder *wa*); dus *batuā*.

<sup>3</sup> Het overeenkomstige Jav. *ëb eng* wordt thans uitsluitend tot meisjes gezegd.

trekking veroorzaakte lengte der *a* in de eerste lettergreep den klemtoon tot zich getrokken heeft. Vergelijkt men nu Mao. *mátua* met het Sam. *mātua*, dan is het niet gewaagd ook hier hetzelfde toe te passen: de lengte der lettergreep is de oorzaak geweest dat deze den klemtoon heeft tot zich getrokken<sup>1</sup>. Het boven aangehaalde *támaríki*, tegenover *tamáiti*, is vreemd, doch legt geen gewicht in de schaal, dewijl *táma*, kind, en *támahíne*, dochter, eig. vrouwelijk kind, en in 't enk., en in 't mv. denzelfden klemtoon hebben, zoodat van eene verspringing des klemtoons in *támaríki* eigenlijk geen sprake is. In 't Sam. heeft dan ook *tāma*, kind, de eerste lettergreep lang, in tegenoverstelling tot *tamā*, welk laatste, zooals ik in de woordenlijst zal trachten aan te toonen, uit *tamang* ontstaan is. Wij zijn dus gerechtigd te besluiten dat *matúa*, een der ouders, eenvoudig hetzelfde woord is als *matúa*, oud, doch dat in *mátua*, Sam. *mātua*, ouders, een ander prefix vervat is. Welk? Naardien in 't Sam. een lange klinker bewijsbaar meermalen uit een genasaleerden ontstaan is, ligt het voor de hand aan Mal. *mantuwa* «schoonouders» te denken. Het verschil in beteekenis doet hier niets af, want verondersteld dat het prefix eigenlijk «gelijk» beteekende, dan is het zeer natuurlijk dat het nu eens eene gelijkheid, dan weér een collectief meervoud te kennen geeft, evenals bijv. Jav. *paða*. De schoonouders zijn «gelijk ouders»; de ouders «gelijkelĳk ouders, de ouders alle beide.» Er zouden evenwel bezwaren tegen de volkomen gelijkstelling van *mātua* en Mal. *mantuwa* in te brengen zijn; vooreerst is het niet te bewijzen dat de letterverbinding — *ant* — ooit in 't Sam. — *āt* — wordt: want al wijst de lange klinker op een ouden neusklank in de lettergreep, daaruit volgt niet dat een nasaal op zich zelf voldoende is den klinker lang te maken. In *fetū*, ster, bijv. is niet alleen een nasaal vervat, maar ook de voorafgaande *ž*: *witūñ*. Zoo ook staat *namū*, vol muskieten, — bijvorm van *namua*, — voor *namuñ*. Voorts vereischt 't Mal. *man* — zelf verklaring; het strookt niet volkomen met Sund. *mitoha*, schoonouders, welks vollere en oudere vorm *mërētuwa*, *mërtuwa* ons van zelve leidt tot het Mal. *maratuwa*<sup>2</sup>. Ik houd dus Sam. *mātua*, Mao. *mátua* voor ontstaan

<sup>1</sup> Hetzelfde verschĳnſel ziet men in 't Bat. *debatá*, godheid, dat oxytonon is, daar de laatste lettergreep van 't Skr. *devātā* lang is. Aangezien 't Skr. woord den klemtoon op de voorlaatſte heeft, kan de oorzaak natuurlĳk niet in 't Indiſch accent liggen. Verder moet opgemerkt worden dat een accent in de ſchriſfwĳze van 't Mao. niet eenvoudig een klemtoon aanduidt; ten bewĳze ſtrekke *móti*, opgeteerd zijn; waar twee achtereenvolgende lettergrepen met datzelfde teeken voorzien zijn; het woord beſtaat ondubbelzinnig, uit prefix *mo*, of miſſchien *ma*, en *oti*. Het eerſte accent is dus een lengteteeken.

<sup>2</sup> Ik houd Mal. *man* in *mantuwa* voor eenen verſterkten vorm van *ma*, en als zoodanig voor een middel om een mv. om zoo te zeggen ſymboliſch te kennen te geven. Een der middelen om in 't Ibn. van adjectieven, gevormd door prefix *ma*, 't mv. uit te drukken, beſtaat in de verdubbeling van de beginletter des ſtams; dus enk. *maſippót*,

uit martua en mogelijk zelfs uit een nog volleren vorm: ma'atua. In 't Jav. zou men ook verwachten matuwa, voor mātuwa, dit uit ma'atuwa. In stede hiervan is de varieteit maratuwa in gebruik. Trouwens uit het Ibn., waar de vormen maga, mara (uit maḍa), en mala (ouder mara) zonder merkbaar verschil van beteekenis naast elkander gebruikt worden, moet men, in verband met andere feiten opmaken, dat reeds in de grondtaal ma'a<sup>1</sup>, Tombul. maha, Ibn. maga, afwisselde met mara, Jav. Mal. mara<sup>2</sup>, Day. bara (zwakker uitspraak Sund. mërë), en maḍa (van denzelfden stam Jav. paḍa). Mā- in mātua mag dus vergeleken, zoo niet gelijk gesteld worden met Tomb. maha in mahatuari, gezusters; mahanuang, schoonouders<sup>3</sup>, als welks enk. te beschouwen is Tag., Ibn. manuang, schoonzoon of schoondochter; Bis. nungang. De slotsom is, dat welke onzekerheid er ook omtrent den juisten ouden vorm van 't prefix mā overblijve, het in allen gevalle van ma te scheiden is, en tot dit laatste in de verhouding staat van een meervoud tot een enkelvoud.

Een prefix mo komt voor bijv. in Mao. mowai, wateren (van den mond), van wai, water; morunga, hoog staan. Het komt phonetisch nauwkeurig overeen met Bat. mor, Sang mē (voor mēh), Mong. mo<sup>4</sup>, waarvan Tag., Bis., Ibn. mag, Tombul. mah eene sterkere uitspraak is; in enkele overblijfselen bewaard in 't O. J. in den vorm van mar (vóór klinkers).

Over een prefix mi, waarvan ik slechts één voorbeeld ken, in Mao. mi-haro «zich verwonderen; verwonderlijk,» weinig of niet verschillend van maharo, zal ik in de woordenlijst spreken.

Het nasale prefix, hetwelk naar gelang van omstandigheden als *ng*, *n*, *m* optreedt<sup>5</sup> en vooral uit 't O. en N. J., Sund., Mak. en Bug. bekend is, vindt men ook in 't F. en Pol. terug, al is de functie er van niet overal gemakkelijk te bepalen. In de eerste plaats heeft het dezelfde functie als in de genoemde Indon. talen, d. i. het vormt duratieve activa of neutra. Bijv. Sam. nofo, Mao. noho, wonen; het grondwoord, uit deze dialekten verdwenen,

mv. massippót; enk. marenu (voor maḍenu), mv. maddenu. Zoowel hier als in andere gevallen is de reduplicatie ontstaan door assimilatie, bijv. in ággau = Day. andau, Bis. adlau (voor aldau), Mlg. andro, Tombul. éndo. Dat de eerste letter van den dubbelconsonant een *n* was, laat zich niet met wiskunstige zekerheid bewijzen, maar is toch hoogstwaarschijnlijk, en in zeker opzicht doet het er niets toe, want *n* en *r* zijn gelijkwaardig als versterkingsmiddelen van klinkers.

<sup>1</sup> Vermoedelijk eigenlijk mara met gebrauwde *r*.

<sup>2</sup> Van denzelfden stam en in dezelfde bet. Jav. para.

<sup>3</sup> Zoo in Niemann's Bijdrage (1866), Leesst. p. XIX, doch «schoonzoon» p. XXXII; in deze laatste bet. zou men manuang verwachten.

<sup>4</sup> In schrift valt dit samen met een ander, uit ma ontstaan mo.

<sup>5</sup> Als hypothetisch oudste vorm is m. i. een Anusvāra, = de Fransche sluitende *n* in son, te beschouwen.

is over in 't F. i-tovo, gewoonte. Tovo, Sam. tofo, Mao. toho, is O. J. tēpēt, bestendig, vast; Tag. tapát; Bis. tápat; waarvan Ibn. táppot, huisvesten, en Mal. tām pat, verblijfplaats, eene varieteit is. Een ander voorbeeld levert Sam. taa-newa, vagebond, waarvan de stam is tewa, wegloopen. Wat taa betreft, dit heeft intensieve kracht, en komt vrij wel met onzen uitgang — aard, — erd overeen; het is Tombul. taha-, bijv. taha-rakek, al te hoog; taha-lous, al te zeer; Tag. taga-, bijv. taga-kain, schrokker; taga-tahan, luiaard; en ook taga-kaun, een roeper van ambacht; evenzoo Sang. taha-,; bijv. taha-tako, dief. Men ziet hoe goed deze opvatting van ta'a nog uitkomt in Sam. taa-newa<sup>1</sup>.

In andere gevallen is het niet zoo duidelijk, welke rol 't prefix *ng*, enz. vervult; bijv. in F. en Pol. ngata, slang. Natuurlijk is het afgeleid van ata, dat uit 't Bis. als «dierlijk vergif» bekend is, en ook in denzelfden zin in 't Ceramsch (Noord-Oostelijk) aangetroffen wordt; het woord voor giftige slang is in deze laatste taal monata, vermoedelijk voor mongata. Ik denk dus dat ngata eigenlijk wil zeggen «een giftige beet doende». Niet alleen agentia, maar ook zaken of omstandigheidswoorden hebben zelfs in de Indon. talen dit prefix en in 't F. Pol. onderscheiden deze kategoriën van woorden zich nog veel minder scherp dan in de westelijke verwanten. Zoo is F. via-ngunu, dorstig, dorst hebben en dorst; via-kana, hongerig, honger hebben en honger. Nu is kana vormelijk ondubbelzinnig een substantief of aoristvorm<sup>2</sup>, en naar analogie moet dus ook ngunu hetzelfde zijn, maar dewijl het grondwoord unu, M. P. inum is, kan het toch nooit de wortel zijn; dat is kana trouwens ook niet, want het vertoont een achtervoegsel. Op de eene of andere manier is dan, naar men veronderstellen mag, 't voorvoegsel *ng* en 't achtervoegsel *an* hetzelfde gaan uitdrukken. Zulks neemt niet weg dat ngunu in ngunu-va, drinken, tevensaan N. Jav. nginum beantwoordt, want -va kan niet achter substantieven, d. i. woorden in eenen casus staande, gehecht worden; ngunu-va verkeert volkomen in hetzelfde geval als bijv. lako-va.

Het wijdverbreide prefix *ma* + nasaal, mang, man, mam, heeft eenmaal ook in 't Pol. bestaan. Eene herinnering uit dien ouden tijd is. o. a. Sam. manifi, dun, fijn; Mao. manih, dunner maken, afsnijden; het Day.,

<sup>1</sup> Eenigszins afwijkend is de waarde van taga in 't Ibn., namelijk van «bestemd of geschikt voors» en voorts dezelfde als in 't Day., dat den duratieven actieven vorm naha gebruikt; zie voor nadere bijzonderheden Fausto de Cuevas, *Arte de la lengua Ibanag* (2<sup>o</sup> dr. 1854), p. 365 en 358, en Hardeland, *Gramm. der Daj. Spr.* (1858), p. 48, vg. Daarentegen heeft het Pamp. tala (ouder tara), dat eene andere varieteit van 't prefix is, dezelfde functie als Tag. taga, Tombul. taha; bijv. talakumit, wachter.

<sup>2</sup> Als algemeen Indon. geldt, dat passief, aoristactief en substantief denzelfden vorm hebben.

Bis., Ponos., Bent. manipis, Mong. monipit, Sang. manipi, waarvoor Mal., Jav., Tombul., Tond. enz. nipis verkozen hebben. Dat de stam hiervan tipis is, zou men uit het Pol. niet kunnen opmaken; alleen bespeurt men aan het Mao. nomen actionis manihit-anga, dat de stam op een medeklinker uitging<sup>1</sup>. De vorming van 't woord zou niemand uit het Pol. kunnen raden. Evenmin zou Sam. manino, helder, te begrijpen zijn, kende men niet het verloren grondwoord \*tino uit Tag., Bis. tinau, helder, 't helder zijn. Er zijn nog meer voorbeelden, die ik hier zal laten rusten, omdat de twee medegedeelde voldoende zijn om te bewijzen dat de klankveranderingen, welke de beginletters der stammen bij de voorvoeging van 't prefix mang, enz. ondergingen, in 't Pol. dezelfde waren als in 't Indon.; waaruit verder volgt dat die hoogst eigenaardige en ten deele nog raadselachtige klankveranderingen bereids in de grondtaal haar beslag ontvangen hadden.

Voor mang, enz. treedt in 't passief, in den aorist en als substantiefvormer op pang-, hetwelk tot mang- in dezelfde verhouding staat als pa- tot ma-. Zoo bijv. beteekent O. J. ma-kurĕn, eene vrouw nemen, trouwen, doch in den aorist-conjunctief of imperatief heet het pakurĕn; N. J. mangan is eten, voedsel gebruiken; pangan, voedsel; Pampanga pĕngan, 't eten; dewortel is kan, waarvan Day., Tombul. enz. kuman, = Skr. bhuñkte, met infix um; en Mal. makan, eten. In samenstelling met het achtervoegsel ĩ, aan, — oorspronkelijk een scheidbaar voorzetsel en nog dikwijls zóó in 't O. J. — wordt mangan N. J. mangani, eten geven aan; pass. pangani. Deze laatste vorm, zoowel passief als actief, en zonder onderscheid van aorist of duratief, wordt teruggevonden in Mao. whangai<sup>2</sup>, eten geven aan, voeden; ook: gevoed. Een aardig bewijs hoe sommige afleidingen met verwante, schoon niet geheel identische elementen, reeds in betrekkelijk ouden tijd gelijkwaardig moeten geworden zijn, levert de vergelijking van Mao. whangai met F. vakani, dat geheel in denzelfden zin gebezigd wordt. Terwijl 't eerste overeenstemt met Jav. pangan (mangan), is het laatste de tegenhanger van Jav. pakan, voeder; Mal. makan, eten; het Mong. zegt beide: mokaan en mongaan, eten<sup>3</sup>.

De aangevoerde feiten zullen voldoende wezen om een ieder te overtuigen, ten eerste, dat de moedertaal van F. en Pol. een veel grooter verscheidenheid van grammatische afleidingen bezat dan waarop hare dochters kunnen bogen, en, ten tweede, dat de afleidings-elementen geheel dezelfde waren als die thans nog in meer of mindere volheid in de Indon. talen voor-

<sup>1</sup> Evenals 't Mong. en Ibn. heeft Mao. vaak *t* voor *s*; bijv. ook in ma-hanat-anga, warmte, van ma-hana, M. P. ma-panas.

<sup>2</sup> Tusschen *a* en *i* valt *n* in 't Sam. en Mao. herhaaldelijk uit, bijv. in aitu = M. P. anitu, genius, demon.

<sup>3</sup> Het verschil in spraakgebruik tusschen mokaan en mongaan is mij niet bekend.

handen zijn. Hoewel de voorraad van overgebleven verouderde prefixen nog geenszins uitgeput is, acht ik het onnoodig ze hier op te sommen, dewijl de woordenlijst mij gelegenheid zal geven er gewag van te maken.

Aan prefixen, wier spraakkunstige beteekenis nog gevoeld wordt, is het F. minder arm dan de Pol. dialecten. Het bezit ter vorming van passieve verbaaladjectieven, overeenkomende met zulke verleden deelwoorden in onze taal als *gevallen, ontloken, geworden*, e. dgl., de voorvoegsels *ka, ða, ta en ra*.

Ka is 't O. J. *ka*, bijv. in *katon*, in 't gezicht, gezien; *keli*, meegesleept door den stroom; N. J. gebruikt in dien zin meestal *kë*, behalve in de van ouds overgeleverde woorden, als *katon*, enz. F. *kabola*, gespleten, is voornamelijk = O. J. *kabëlah*, doch in beteekenis tevens = O. en N. J. *bëlah*, of ook «splitsbaar»<sup>1</sup>. Op gelijke wijze is *karusa*, verwoest, van *rusa*, bedorven; O. en N. J. *karusak*, vernield, verwoest; van *rusak*, bedorven; Mak. en Bug. *rusà*; Mal. *rusaq*, Mlg. *rutsakä*. Ten opzichte van zulke afleidingen met prefix *ka* valt alleen nog op te merken, dat in 't F. het stamwoord niet altoos in den passief- of naamwoordsvorm staat; in *ka-musu*, in tweeën gebroken of gesneden, vertoont *musu* duidelijk den actieven vorm; in 't algemeen is 't gevoel voor de fijnere onderscheidingen van bedrijvende en lijdende vormen in 't F. gelijk ook in 't Pol. verstompt.

Een andere zeer gewone beteekenis van *ka* in Indon. talen is die, welke met ons *ge-* en *gezel*, e. dgl. overeenkomt; bijv. Tombul. *ka-wanua*, landgenoot; *ka-lampang*, reisgenoot; Tag. *ka-babayan*, dorpsgenoot; *ka-tulung*, medehelper. Zeer naverwant is de beteekenis van *ka* in O. J. *kabaih*, *kabeh*, N. J. *kabeh*, al te gader, dat in 't F. nog te herkennen is in *kabekabea*, verbreiden. Hetzelfde *ka* treft men aan in Sam., Mao. *katoa*, al te gader, verwant met *toa* persoon<sup>2</sup>.

Het Jav. *kë*, vóór eenen klinker of *l* en *r* ook *kë*<sup>3</sup>, eigenlijk slechts een zwakker bijvorm van *ka*, schuilt zonder twijfel in eenige secundaire stamwoorden van 't F. Het Mao. bezit ettelijke substantieven, waarin *ko*, de regelmatige vertegenwoordiger van Jav. *kë*, in den zin van *ka*, voorkomt; een treffend voorbeeld is *korua*, kuil, dat letterlijk het Mak. *kalobang* is, terwijl 't Jav. *luwang*, Mal. *lubang* zonder voorvoegsel heeft. Bepaaldelijk als verbaal adjectief of part. perf. pass. komt voor Mao. *kotata*, gespleten, van *tata(k)*, Day., Tag. Bis. *tátak*, Mlg. *tatakä*; met zwakker klinker in de eerste lettergreep Jav. *tëtak*, Mal. *tätaq*, Mak. *tàta*, Bug. *tëta*. Geheel

<sup>1</sup> In 't Bat. drukt *ka* (Tobasch uitgespr. *ha*) vooral «de uitvoerbaarheid der voorgestelde handeling uit»; zie v. d. Tuuk, Tob. Spr. (1867), § 108.

<sup>2</sup> Vgl. Germaansch *manags*, Ned. *menig*, Eng. *many* met *man*.

<sup>3</sup> Hetzelfde geldt van 't Day. *ka*, hoewel dit schier uitsluitend substantieven, vooral abstracta, vormt, gelijk in Tag. en Bis. Ook de Dayak gebruikt vóór eenen klinker, als ook vóór *r* en *l*, bij voorkeur *kë*.



in den zin van Day. *ka*, *k* in abstracte substantieven <sup>1</sup> is *mao*. *ko* gebruikt, bijv. in *korero*, spraak; de eigenlijke en meer gebruikelijke beteekenis is «gezegde.» Men ziet hoe de oostelijke en westelijke verwanten, tot zelfs in kleinigheden, overeenstemmen; de grammatische elementen zijn overal voorhanden en gemeenschappelijk erfgoed, hier vollediger, ginds in brokstukken bewaard. Zoo er hier en daar bij 't oude erfgoed nieuw huisraad is aangeschaft, dan is dit toch gemaakt uit het bekende materiaal en naar 't oude model.

F. *ta*- valt in beteekenis met *ka*- samen. Wat Hazlewood omtrent het gebruik van beide zegt, is over 't algemeen zóó juist, dat ik niet beter weet te doen dan zijne woorden aan te halen. «Words thus formed differ from adj. and pass. verbs generally in this respect, that they imply that the thing has become <sup>2</sup> so of itself. But it appears to be used also when they do not wish to mention, or when they do not know the agent by whom the thing has come into the state expressed by this form of the verb, or by this kind of adj.». Ten overvloede zal ik tot nader toelichting een voorbeeld kiezen uit een geheel andere taalfamilie. Het Skr. *puṣṭa*, vet, doorvoed, is, wat men noemt, een part. perf. pass., doch van een onzijdig werkwoord, *puṣyati*, tieren, vet worden. Ons verleden lijdend deelwoord «gevoed» als zoodanig, d. i. in den zin van «gevoed geworden (door iemand), vet gemaakt (door iemand)» wordt niet door *puṣṭa* uitgedrukt, maar door *poṣita*, van 't causatief *poṣayati*. Vergelijken wij nu bijv. F. *ta-dola*, open, dan zien wij dat dit een tegenhanger is van *puṣṭa*, en niet van *poṣita*. *Tadola* toch is niet «opengemaakt», maar «opengegaan», en het is dus verkeerd, wanneer Hazlewood, in strijd met de straks aangehaalde woorden *tadola* in zijn woordenboek beschrijft als «adj. of passief werkw. van *dola*-*va*, openen»; *taḍavu*, uitgetrokken (van gras, enz.) als «adj. of pass. werkw. van *ḍavuta*, uittrekken, uitplukken». Het is waar dat de meeste nieuwere Ari-sche talen het vermogen missen om dergelijke onderscheidingen als er tusschen *puṣṭa* en *poṣita* bestaan, op dezelfde wijze uit te drukken en dat bijv. in 't Nederl. *gedekt*, als adj. in «wees gedekt» en als deelwoord in «de tafel wordt gedekt», in vorm niet onderscheiden wordt, maar dergelijke eigenaardigheden der nieuwere Europeesche talen mogen niet tot toonbeeld genomen worden: ze behooren niet eens tot het ware karakter van 't Arisch, hoe veel minder dan tot dat van andere taalfamilies <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. wat het verband tusschen part. perf. pass. en abstracta betreft Skr. woorden als *jīvitam*, *hasitam*, *bhāṣitam* (dit geheel = *mao*. *korero*), e. dgl.

<sup>2</sup> Op dit «geworden» moet men niet minder den nadruk leggen dan op «van zelf». Eigenlijk is «geworden» reeds op zich zelf eene tegenstelling tot «gemaakt».

<sup>3</sup> De verwarring van wat Indo-Germaansch en van wat toevallig in enkele Indo-Germaansche talen van de meest verloopen soort voorkomt, vertoont zich min of meer in



Het aantal intr.-pass. deelwoorden of adjectieven met voorvoegsel *ta* is aanzienlijk grooter dan dat met *ka*. Zie hier welke ik aangeteekend heb: *taðangke*, geschopt; *taðavu*, uitgerukt, «plucked up»; *taðere*, opgelicht; *taðila*, «durchlöchert»; *taðiri*, van zelf drijvende; *taðori*, verward geraakt; *taðoro*, verzengd; *tadede*, verspreid; *tadele* en *tasova*, gestort; *tadoka*, ingestort (van eenen zieke); *tadola*, open; *takelo* en *takau*, krom, gekromd; *taluva* en *tasere*, losgegaan; *tasea*, gesplitst, gescheiden; *tasuvi*, gesneden, besneden; *tavoði*, gevild; *tavoðo*, noodgedrongen, genoopt, tegen wil en dank; *tavude*, opgesprongen. Soms staan naast zulke vormen secundaire werkwoordsstammen, die hetzelfde element bevatten; *tamusu*, afgeknot, naast *tamusuka*, afkappen; toch is hier *tamusu* niet juist afgeleid van *tamusuka*, want het passief van dit laatste is *tamusuki*; zoo ook *tatuki*, geslagen, getikt, naast *tatuki*, met het hoofd tegen iets aan stooten; *tawase*, scheiden, verdeelen, nauwelijks te onderscheiden van *wasea*.

Deze voorbeelden zijn voldoende om in 't licht te stellen hoe nauwkeurig *F. ta* in gebruik overeenkomt met *Bat. tar*, waarvan *Dairisch tər*, *Mal. tār*, een zwakke bijvorm is. Het *Day.* heeft *ta*, bijv. in *tapatiroh*, in slaap gevallen; het versterkte *tara* duidt de uitvoerbaarheid aan: *tara-patiroh*, in slaap gebracht kunnende worden. Het *Bug.* bezit *ta*; bijv. in *tatimpa*, open; vgl. *F. tadola*; zoo ook *tasampo*, dicht, gesloten; evenzoo het *Mak.* Dat *ta* voor *tar* staat, blijkt uit *Bug. tar-akka*, opgebroken (om te vertrekken), van den stam *akka*, oplichten, *Jav. Mal. angkat*. Hieruit mag men gerust het besluit trekken dat ook *Day. ta* eigenlijk *ta'* is, zoodat de versterkte vorm zou moeten luiden *taha*, doch ik heb reeds vroeger naar aanleiding van *mara*, enz. opgemerkt hoe de verschillende soorten van *r*-klanken (*r*, gebrauwde *r* en *d*) afwisselen<sup>1</sup>. Strikt genomen komt met *Dairisch tər*, *Mal. tār* het *Bug. tē* overeen, doch dit laatste

alle spraakkunsten der *M. P.* talen. In geene treedt die meer op den voorgrond dan in *T. Roorda's Jav. Gr.* (1855); o. a. § 99 waar beweerd wordt: «Één en hetzelfde woord kan in een zin, zonder eenige verandering van vorm of verbuiging, de plaats van een Indo-Germaansch substantief, adjectief en verbum bekleeden.» Ten bewijze wordt dan aangehaald *lara*, dat even goed met «ziek» als met «ziekte» en «ziek zijn» te vertalen is. Zoo veel onjuistheden en, wat nog erger is, halve waarheden als woorden. Het *N. Jav. adj. lara* is, zooals de oude taal leert, ontstaan uit *a-lara*, d. i. eig. *Skr. rogin*, van *lara*, *Skr. roga*. In *aku lara* (oudtijds *aku alara*) is er in 't geheel geen verbum, evenmin als in *Skr. aham rogī*. Vgl. omtrent het spraakgebruik van vormen met *tar* in 't *Bat.* in betrekking tot de actieve vormen v. d. *Tuuk, Tob. Spr.* (2<sup>e</sup> Stuk, 1867), § 100.

<sup>1</sup> Zij moeten zelfs in bepaalde gevallen afwisselen; bijv. bij reduplicatie in 't *Ibn.*; men moet zeggen *bula-buga* (grondtaal *wura-wu'a*); *lufu-gufu* (uit *rupu-'upu*), e. dgl., evenals men in 't *N. Jav.* de herhaling van eene *r* gaarne vermijdt, en dus *loro* voor *roro* zegt.

dient slechts als ontkenning. Ter vorming van distributieven bezigt Bug. zoowel als Mak. wederom *ta*, in overeenkomst met het Bis. tag, dat echter anders volstrekt niet als passiefprefix kan opgevat worden. Evenmin tag in het Tag., dat veeleer *ka* gebruikt voor de gerundieven of onze uitdrukkingen als «te beminnen» of «beminnelijk»; bijv. *kaibigibig*, beminnelijk; *katakuttakut*, vreeselijk, te vreezen<sup>1</sup>. Het Bat. vervangt regelmatig *tar* door *ka* (Tobasch uitgespr. *ha*) bij de werkwoorden die het aanhechtsel *i* hebben, terwijl bij andere, die 't aanhechtsel *kon* (uitgespr. *hon*) of in 't geheel geen aanhechtsel hebben, *ka* en *tar* beide in zwang zijn, mits de uitvoerbaarheid bedoeld wordt<sup>2</sup>.

Hoeveel dichter 't F., ten opzichte der afleidingen met de voorvoegsels *ka* en *ta*, bij de Indon. verwanten staat, dan in de Arische familie bijv. Grieksch bij 't Indisch-Iraansch, of zelfs bij 't Latijn, springt in 't oog. Ook is het duidelijk dat F. *ka* = M. P. *ka*, doch *ta* uit een *ta'* of *tar* ontstond, dus oorspronkelijk op een medeklinker uitging.

Van ditzelfde voorvoegsel bezit ook 't Pol. nog enkele sporen; bijv. *Mao. takoto*, gelegen, liggen, *Sam. taòto*, waar F. eenvoudig *koto* zegt; *Sam. tainolno*, hatelijk<sup>3</sup>, van *ino*, *Mao. kino*, haten. De zwakkere bijvorm, die Dairisch *tër*, Jav. *tër* in *tërkaðang*, Mal. *tär*, en in anderen zin Bug. *të*, luidt, is ook vertegenwoordigd; bijv. door *Mao. toremi*, uit het gezicht verdwenen; uit het omstandigheidswoord *toremit-anga*, verdwijning, eclipseering, leert men dat de stam aan 't Jav. *ðëmit* of *rëmit* beantwoordt. Van dit *to* is *Mao. tu* mogelijk een bijvorm; *turara* is uitspreiden, bij 't vuur houden; *tora*, zich verspreiden (van 't vuur); *turama*, bijlichten; een licht (misschien beter: iets om bij te lichten), van grondw. *rama*, O. J. en Mal. *damar*. Doch het is niet te ontkennen dat de functie van *tu* toch eenigszins afwijkt van die van *to*; nog meer komt zulks uit in *tu-kino*, mishandelen, van *kino*, slecht. In 't Sam. *tulali* en *tungangi*, beide «stomp, bot» beteekenende, schijnt het wederom met *to* overeen te stemmen. Hoe het zij, voorloopig houd ik het voor waarschijnlijk dat *tu* van *tër*, Pol. *to*, te scheiden is<sup>4</sup>. Een ander geval is het met

<sup>1</sup> Zie de Totanes, *Arte lingua tagala* (reimpr. 1865), § 345.

<sup>2</sup> Zie v. d. Tuuk, *Tob. Spr.* (1867), § 108.

<sup>3</sup> Met reduplicatie, gelijk de overeenkomstige afleidingen in het Tag., met dit verschil dat Tag. dan niet *tag*, maar *ka* verkiest.

<sup>4</sup> Ik gis dat *turara* in hoofdzak het Jav. *tular* is, en dus gevormd uit *tu* en eene reduplicatie van *lar* of *dar* of wel dit + aanhechtsel *an*. De grondbeteekenis van den wortel *lar*, al. *ðar*, is zichtbaar uit *wë-lar*, *wë-ðar*; uit *gëlar*, en uit *ëlar*, *lar*, vleugel. Verder acht ik het mogelijk dat O. J. *tulalay* of *tulaluy*, N. J. *tulale*, slurft eens olifants, hetzelfde *tu* bevat, en Tag. *lai-lai* of *lui-lui* (juist dezelfde variatie!), hangen, uitgebreid zijn; waarbij ook *Mao. ta-re*, opgehangen, behoort, met boven behandeld pref. *tar*.

ku in kuwaha, opening, van waha, mond. Hier toch is ku klaarblijkelijk hetzelfde als ko, bijv. in karua, kuil, holte, en de *u* alleen ontstaan ten gevolge der volgende *w*; uit *kēwaha* kwam *kuwaha*, even als in 't Jav. *kuwasa* uit *kēwasa*, e. dgl.

Een soortgelijke moeielijkheid als bij *tu*, doet zich voor bij *Mao. ti*, bijv. in *tirara*, uitgespreid, verstrooid; *tirangaranga*, verstrooid; *tiwhana*, «arched», geboogd, van *whana* (Mal. *panah*), boog. In *tihuru*, waterscheppen, hoozen; van een *heru* = Jav. *serok*, kan *ti* enkel als element van een secundairen stam beschouwd worden. Oogenschoonlijk komt dit *ti* in klank overeen met Jav. *ti*, als het eerste lid van secundaire stammen, bijv. in O. J. *tibā*, *πρεῖν* (nooit *πρίν*), waarin *bā* zich ontwikkeld heeft uit denzelfden stam die ook *bah* luidt, in *rēbah*, en *wah* in *ḍawah*, Mak. *rāba*, Bug. *rēba*, Mlg. *rebakā* (met onechte *k*); voorts in Jav. *tiḍēm*, uitdooven (intr.), van den stam die ook in *paḍēm*, enz. voorhanden is; verder in Jav. *tilēm*, slapen, verwant met *mērēm*, en Bat. *modom*, als ook met Jav. *malēm*, nacht; Mal. *mālām*, Mlg. *alinā*, enz. Als bestanddeel van grammatische afleidingen komt Jav. *ti* niet meer voor; toch zou het wel hetzelfde woordje kunnen wezen als Sund. prefix *ti*, dat vrij wel met *tar*, *tēr* in toepassing overeenstemt; bijv. *ti-gubrag*, neêrstorten; *ti-soroḍot*, uitgegleden; *ti-tōlōm*, verzonk<sup>1</sup>. Terwijl zich dit Sund. *ti* laat vergelijken met *Mao. ti*, zooals het zich voordoet in *tirara*, *tiwhana* en *tirangaranga*, nadert de waarde van Jav. *ti* van secundaire stammen die van 't *Mao.* voorvoegsel in *tihuru*, want tusschen woorden, welke een waardoor, een hoe en een waar der handeling uitdrukken, bestaat in allerlei talen groote verwantschap; zoo beteekent Skr. *chattra*, iets waardoor bedekt wordt, een zon- of regenscherm, doch *gotra*, een plaats waar runderen zijn; *mātra*, maatstaf, maat; *pātra*, receptaculum; enz. Het is zeer waarschijnlijk dat *ti* eigenlijk hetzelfde woord is als Bis. Tag. *tig* of een verwante, minder emphatische vorm, die tot *tig* staat als *ma* tot *mag*<sup>2</sup>, doch het spraakgebruik van Bis. *tig* wijkt zóó af, dat de verhouding er van tot het behandelde voorvoegsel een opzettelijk onderzoek vereischt, een onderzoek te veel omvattend dan dat er hier sprake van kan zijn.

Om tot het F. terug te keeren, naast *ka* en *ta* ontmoet men ook een zelden gebruikt *ḍa*, in nagenoeg denzelfden zin: *ḍabola*, gebroken; *ḍavuka*, afgeknapt, gebroken, van een te veronderstellen *vuka*, = Tag. *pukan*, afknotten; vgl. N. Jav. *pukang*, boutje. Soms wordt *ḍa* nog voorafgegaan door *ka*; *kaḍabela*, gebroken, gekloven, gesplit; *kaḍabote*,

<sup>1</sup> Zie Oosting, Soendasche Gramm. (1884), § 54 vgg.

<sup>2</sup> Bijv. Pamp. *ti*, dat even als Bik. en Tag. *tig* distributieven vormt, en in functie dus overeenkomst met Dairisch Bat. *tēr*.

gebarsten; kađamusu, «zerbrochen»; kađasei, gesplitst, gekloven. Wegens den aard der F.  $\delta$  is het niet licht te beslissen, met welk Indon. voorvoegsel dit  $\delta a$  gelijk te stellen is. Mogelijk is het te vereenzelvigen met Bug. tja, dat synoniem is met ta, doch het kan even goed, zoo niet beter, een sterkere uitspraak zijn van Jav. djě, bijv. in djěbol, uiteengescheurd, uiteengeraakt; kadjěbol, uitgebroken; van bol, bres, gat; waarvan am-bobol, doorbreken; djěblug, gebarsten; djěblag, wijd open; djěbur, in 't water gesprongen; doch kadjěbur, in 't water gevallen. Deze en soortgelijke Jav. woorden mogen des te meer op de met de uit het F. aangehaalde vergeleken worden, omdat kadjěbol, kadjěbur en dgl. geheel met F. kađabola, kađabote, kađasei, overeenstemmen.

Eindelijk het F. ra, dat als synoniem van ta en ka geldt; bijv. ra-musu, gebroken; ra-ngutu, afgesneden. In beide voorbeelden staat het stamwoord in den actiefvorm, doch hetzelfde is het geval, zooals gebleken is, bij kamusu. In Indonesië is dit ra vertegenwoordigd door 't Niassche la, hetwelk geheel of nagenoeg synoniem is met pref. to, Dairisch těr, enz. en passieve verbaaladjectieven vormt, bijv. la-fatō, gebroken wordende of breekbaar, terwijl mamatō het actief duratief «breken» uitdrukt; la-tunu, aangestoken wordende of aan te steken, doch manunu, aansteken<sup>1</sup>. Wegens de lichtheid, waarmede in één en dezelfde taal meermalen *l* en *r* wisselen, mag men dit Ni. la met F. ra gelijkstellen, te meer omdat in 't Ni. zelve de 3 p. mv. van 't pers. voornw. «zij» ira luidt, maar als logisch agens van een passief<sup>2</sup> la<sup>3</sup>; dus la-ohe, door hen wordt het gebracht. Voorzeker is het mogelijk dat dit la ontstaan is uit een nđa = *n* + ra, of iets dergelijks, maar de verwisseling van *r* en *l* blijft er toch niet te minder om bestaan.

Van anderen aard dan de boven behandelde voorvoegsels zijn dezulke welke nog niet alle zelfstandigheid hebben afgelegd en deels nog als afzonderlijke woorden in gebruik zijn. De afleidingen die met behulp daar-

<sup>1</sup> In de schier onbruikbare «Formenlehre der Niassischen Sprache» van den Heer Sundermann (Tijdschr. Bat. Gen. XXVIII, 1883, p. 115, en 126) worden deze vormen met voorvoegsel la infinitieven van 't passief geheeten; doch eigenlijk gezegde infinitieven, zoowel passieve als actieve, bestaan niet in 't M. P.

<sup>2</sup> Het zoogenaamde subjectief passief van T. Roorda, het eerste passief van v. d. Tuuk; zie o. a. Tob. Spr. (1867), § 102.

<sup>3</sup> De Heer Sundermann (i. a. p., blz. 130, 138) toont, niet eens te bevroeden dat Niassche vormen als u-ohe, ma-ohe, la-ohe, enz. subjectief-passieven zijn; hij waant dat u'andrō kefe bet. «ich bitte (um) Geld», doch mangandrō ndra'o, «ich bet»; managu ndra'o zou heeten «ich nāhe», doch u-tagu mbaru «ich nāhe eine (NB.) Jacke». Niemand, tenzij hij volslagen onbekend is met de allereerste beginselen van 't Maleisch, of hij weet dat u-tagu mbaru nooit anders kan beteekenen dan «door mij wordt het baadje genaaid, ik naai het baadje».

van tot stand komen dragen 't karakter van secundaire afleidingen, en men zou dus zulke voorvoegsels secundaire prefixen kunnen noemen, ware het niet zoo moeilijk, te beslissen in welke gevallen in 't M. P. een klankverbinding als stamwoord, en in welke ze als woordstam moet beschouwd worden. Zelfs in de Arische talen is het ondoenlijk nu nog primaire van secundaire suffixen streng te scheiden, hoe veel te meer dan in de Maleisch-Polynesische. Niettemin is de betrekkelijke zelfstandigheid van bedoelde voorvoegsels meestal nog voelbaar. Zoodanig zijn F. vaka, Sam. faà, Mao. whaka; F. vei, Sam. fe, Mao. whai. Daar niet alleen werkwoorden, maar ook substantieven, adjectieven en bijwoorden daarmee afgeleid zijn, zal ik ze, met eenige andere van beperkt gebruik, alsook het F. i, dat uitsluitend in substantieven optreedt, te zamen in 't volgende hoofdstuk aan een onderzoek onderwerpen.

## HOOFDSTUK IV.

### *Voorvoegsels ter afleiding van naamwoorden, bijwoorden en werkwoorden.*

F. vaka-, Sam. faà-, Mao. whaka- vertoont in meerdere Indon. talen<sup>1</sup>, waarin naar gelang van omstandigheden paka en maka (ook mapaka) moeten gebruikt worden, verschillende schakeeringen van beteekenis, die zich tot de volgende laten herleiden: «maken; maken tot; gebruiken tot of als; hebben; gedaan- of afkrijgen; slagen; kunnen; (iemand) tot (bijv. leugenaar) maken; (iemand) uitmaken voor; beschouwen als; Hoogd. machen in den zin van «de rol aannemen van, zich voordoen als.» Al deze beteekenissen zal men aantreffen, ofschoon niet alle tegelijk in ééne taal; voor de voorbeelden moet ik hier verwijzen naar de leerboeken<sup>2</sup>; alleen uit het minder toegankelijke O. Jav. zal ik er hier enkele aanhalen: makaputus, afgedaan makende, voltooiende; makangaran, tot naam hebbende; makebu, tot moeder hebbende; makacāmana, als waschwater gebruikende; makalatut, het kroos uitmakende, of voorstellende, om zoo te zeggen, het kroos zijnde; vgl. Tag. makatagalog, gelijk, is als het ware een Tagalog; het passief pinaka, strekkende als, te beschouwen, enz., beantwoordende aan Skr. -bhūta, bijv. pinakānak = Skr. putrabhūta, als zoon be-

<sup>1</sup> O. J., de Philippijnsche talen, Tombulusch, Bugineesch, Makasaarsch.

<sup>2</sup> Voor 't Ibn. zie (Fausto) de Cuevas (2<sup>e</sup> dr. 1854), p. 843; voor 't Tag. de Totanes (reimpr. 1865), § 271, vgl. § 190, vgg.; voor 't Iloko Lopez, Compendio idioma Ylocano (1792), p. 47; voor 't Bis. de Métrida's Diccionario lengua Bisaya (1841), i. v. maka en paka; voor 't Tombul. Niemann's Bijdr. (1866), p. 48; voor Mak. Matthes Spr. (1858), § 78; voor Bug. diens Spr. (1875), § 77.

schouwd, een zoon (voor iemand) zijnde; als substantief: pakoṣadha, wat als geneesmiddel dient; pakabhūmi, bezitter van den grond; = Tombul. makatana.

In 't F., dat een nog veel ruimer gebruik maakt van vaka dan eenige Indon. taal, dient dit voorvoegsel: 1°. om bijwoorden van adjectieven te vormen: vaka-levu, grootelijks, van levu, groot; vaka-ḍa «badly» van ḍa, «bad». Nauw hiermede verwant is de beteekenis van -achtig, die met vaka afgeleide adjectieven hebben, bijv. vakarara, rijpachtig, om zoo te zeggen rijp, bijkans rijp; en hetzelfde begrip ligt ten grondslag aan bijwoordelijke uitdrukkingen vakangonengone, op de wijze van kinderen, kinderachtig; vakavuravura, op de wereldsche manier, wereldlijk. Evenzoo duidt Sam. faà<sup>1</sup> «op de wijze, in den trant van» aan: faàtangata èse, als een vreemdeling. Met F. vakarara is te vergelijken Mao. whakapareho, om zoo te zeggen verteerd, van pareho, verteerd. 2°. Vaka- beteekent «hebbende»; dus vakavale, een huis hebbende; volkomen = Tombul. makawale, daargelaten dat dit laatste den duratiefvorm vertoont; geheel hetzelfde daarentegen is O. Jav. paka in pakabhūmi, landbezitter. Daar in vaka actief en passief niet onderscheiden is, beteekent het zoowel bezitter als bezit; dus a vanua vaka-Bau is «'t land behoorende aan Bau». 3°. Het vormt multiplicatieven: vakatolu, driemaal; vakalima, vijfmaal; zoo ook Sam. faàtolu, enz.; Tombul. makatēlu, makalima, Tag. makatatu, makalilima; eenigszins afwijkend hiervan maakt maka in 't Bug. en Mak. rangtelwoorden: makatēlu, makatalu, derde; de afwijking is wel te verklaren, dewijl maka «uitmakende» beteekent<sup>2</sup>. 4°. Vaka- is het teken der factieven. Men kan de factieven in twee hoofdsorten onderscheiden, welke in de Ibn. Spr. van de Cuevas niet onaardig «werkwoorden van facere facere» en «van facere fieri» genaamd worden. Als ik zeg: «de koning laat zijnen veldheer tegen de vijanden oprukken» of «de vijanden verslaan», dan is de veldheer het onderwerp van 't onzijdige «oprukken» of het transitieve «verslaan». Daarentegen is in een volzin als deze: «de vader laat zijnen zoon door den meester onderwijzen» de zoon degene die onderwezen wordt, dus, het onderwerp van een passief. Alleen de factieven der eerste soort zijn eigenlijk gezegde causatieven, hoewel de Arische talen het onderscheid niet door eenen bepaalden vorm plegen uit te drukken; zelfs 't Skr. bezigt bijv. kārayati zoowel in den zin van «maken dat iemand maakt of iets doet» als «maken dat iets gemaakt of gedaan wordt;» ghāṭayati is «dood-maken», doch ook «maken dat iemand doodt.» In beide gevallen gebruikt het F. vaka, doch waar het van «maken» afhangelende object als

<sup>1</sup> Faa in Violette's Wdb. (1879), is foutief.

<sup>2</sup> Vgl. Matthes, Boeg. Spr. (1875), § 168, vg.

lijdend onderwerp van de in het stamwoord vervatte handeling beschouwd wordt of waar onze taal in 't algemeen «worden» vereischt, moet, behalve het voorvoegsel vaka, ook het aanhechtsel taka gebezigd worden. Dus vaka-rongo-taka, maken dat gehoord wordt, laten hooren; vaka-levu-taka, maken dat grooter wordt, d. i. vergrooten; hetgeen niet geheel hetzelfde is als Mak. pakalompo, groot maken (niet: vergrooten), als groot beschouwen; of Bug. pakatinggi, hoog maken. Met deze komt overeen vakabula, maken dat gezond is of blijft leven, redden; vakamatea, dood veroorzaken aan of dood maken; vakaðalā, doen dwalen; daargelaten dat deze twee laatste woorden nog een suffix bevatten. Terwijl F. vaka-balavu-taka beteekent «langer maken, maken dat langer wordt», verstaat men onder vaka-balavu, in de lengte nemen; dus taya vakabalavu, in de lengte doorsnijden <sup>1</sup>. 5°. Het geeft een «gelijken, schijnen» te kennen; bijv. sa raidi vakaberabera na wangka, de boot schijnt op 't gezicht eenigszins langzaam; sa raidi vakatotolo na wangka, de boot schijnt op het gezicht zeer snel. Vgl. hiermede Tag. makatagalog ang Pare nang pangungusap, de Pater lijkt een Tagalog in zijn spreken. Soms schijnt het, volgens Hazlewood, een intensief aan te duiden; bijv. tala is: «zenden», vakatalā, wegzenden; raida, zien; vakaraida, 't opzicht houden over, toezien op. Wellicht zou het in deze gevallen kunnen opgevat worden als maken of zorgen dat men 't onderwerp zelf wegzendt; dat (dezelfde) iets ziet <sup>2</sup>.

In 't Sam. is faà, in 't Mao. whaka als teeken van 't causatief niet minder in gebruik dan in 't F.; bijv. faààta, doen of laten lachen, van àta, lachen; Mao. whakakata; faàinu, Mao. whakainu, drenken; enz. Verder vormt het woorden, die zinverwant zijn met de zoogenaamde Jav. causatieven op ake, akēn in gevallen waar de benaming van «causatief» niet in strikten zin genomen kon worden; bijv. Sam. faàlongo, luisteren; gehoorzamen (intr.); Mao. whakarongo; te vergelijken met Jav. (ang)rungok-ake, behalve dat dit laatste een object bij zich kan hebben; in 't F. is vakarorongo, luisteren, gehoorzamen, evenals in 't Pol. intransitief; vakarongoða daar-entegen «hooren», eigenlijk wel: te hooren krijgen, kunnen hooren; dit is ten minste de beteekenis die in 't Sang. gehecht wordt aan makaðingihē, Tag. makaðingig, gelijk Tombul. makailēk is «te zien krijgen, aantref-

<sup>1</sup> Het aanhechtsel ka of aka geeft bij afleidingen met voorvoegsel vaka wederom eene andere beteekenis aan 't woord dan taka, hoewel dit in andere gevallen de waarde van aka heeft; zoo vakaðalaka, verkeerd, averechts doen; vermoedelijk is dit een afleiding van een vakaðala, verkeerd, mis; en dus niet op te lossen in vaka-+ðala-+(a)ka.

<sup>2</sup> In uitdrukkingen als vakasosoko, een speeltochtje maken, spelevaren, van soko, zeilen, kan vaka als maken opgevat worden.



fen, vinden». Er valt nog op te merken dat een Sam. faàilo is «(iets) doen kennen», maar faàilo-a, verwittigen; 't eerste van ilo, zien, weten, merken; het laatste van 't afgeleide ilo-a, begrijpen, of faàilo, bekend maken, + an, aan.

Eindelijk moet ik nog de aandacht vestigen op een eigenaardig gebruik van vaka, wanneer het uitdrukt dat eene klasse van personen, enz. gelijkelijk of in haar geheel bedoeld wordt. Dus sa ðaka vaka-Bau, het werd gedaan door de lieden van Bau gelijkelijk of gezamenlijk; soms ligt in zoo'n afleiding opgesloten dat de klasse eene tegenstelling vormt tot eene andere: era lako vaka-alewa, alleen vrouwen zijn gegaan, zij gingen vrouwen bij vrouwen. Hetzelfde begrip ligt in Sam. faà, bijv. in faà-ituàinga, geslacht bij geslacht. Hoe dicht deze opvatting van vaka staat bij die in de bijvoorden met vaka, behoeft geene nadere verklaring; ten overvloede zou men kunnen herinneren aan ons *dagelijks*, Hoogd. täglich, Eng. daily, enz., die alle z. v. a. «dag aan dag» beteekenen, en waarmede men vergelijkte *grootelijks*, Eng. greatly.

Zoo de nauwe verwantschap tusschen F. en Pol. zich bij vaka niet verloochent, komt ze toch nog meer uit bij 't gebruik van het voorvoegsel vei, Sam. fe, Mao. whai.

Als zelfstandig woord heeft vei in 't F. den zin van «naar» of «tot» (iemand); «naar» of «tot» (iets) wordt uitgedrukt door ki. Hierin herkent men 't Jav. taalgebruik, volgens hetwelk marang, mēñang nooit voor een persoonsaanduidend woord staan, ingeval ze «naar» of «tot» beteekenen; om ons «naar» of «tot hem» uit te drukken moet men eene omschrijving te baat nemen en zeggen «naar de plaats van hem», of «'t huis van hem», of dgl. Het Mal. kapada bestaat ook eigenlijk uit ka, naar, tot, en pada, plaats, waar iemand is. Aangezien nu voor vei ook ki-vei gezegd mag worden, zoo volgt dat vei strikt genomen niet «naar», maar «plaats» uitdrukt. Zeer waarschijnlijk is het dan ook hetzelfde woord als het bijwoord vei, waar? <sup>1</sup>, en het Sang. pai, daar; paise, ginds. Het is m. i. de substantiefvorm van Ibn. umai, «gaan, komen», van denzelfden wortel, waaruit Tombul., Mak. enz. ange, mange, enz. <sup>2</sup> gesproten zijn. In 't Ibn. treedt pai als secundaire stam op, in den zin van iets ergens zetten of plaatsen; bijv. pinai, ergens gelegd; mamai, iets ergens leggende of plaatsende; makapai, wie iets ergens kan plaatsen <sup>3</sup>. Het Sam. bezit fe-a in den zin

<sup>1</sup> Vgl. het etymologisch niet verwante O. en N. J. para, ergens heengaan, paran, plaats waar men naar toe gaat, en tevens synoniem van apa, wat? hoe?

<sup>2</sup> Vgl. boven bl. 272.

<sup>3</sup> Behalve pai ook het zwakkere pi, in piyán, waaraan of waarin (iets) gelegd of geplaatst wordt, piniyan, enz. Zie (Bugarin-)Rodriguez, Diccionario Ybanag (1854), i. v. piyan.



van «wie, welke, wat?»; waarvan a fea, wanneer?<sup>1</sup> u-fea, waar? i-fea, waarheen? Mao. hea, waar? wanneer?<sup>2</sup>.

Als voorvoegsel dient vei: 1°. om aan te duiden eene menigte, eene verzameling; dus a veivale, de menigte huizen, de huizen; veiwere, tuinen; veikau, geboomte, bosch; veiðo, plaats waar veel gras is, wildernis. In den bergtongval zegt men viðo, vikau, waarin vi m.i. niets anders is dan eene verzwakte uitspraak van vei<sup>3</sup>. In veiðo en veikau kan men aan 't voorvoegsel evengoed den zin toekennen van «eene menigte» als van «een plaats» waar zich gras en houtgewas bevindt. Trouwens beide begrippen worden in 't Indon. gelijkelijk door 't aanhechtstel an uitgedrukt; wel een bewijs dat er verband tusschen die twee beteekenissen moet bestaan. Opmerkelijk is het nu, vooreerst, dat Mao. hea, hetwelk wij als «waar?» hebben leeren kennen, ook «eene menigte» beteekent, al is geen he als prefix in gebruik; ten tweede, dat het Jav. woord ter vorming van zekere collectieven, nl. para, gelijkluidend is met para, gaan, en nauwelijks verschillend van paran, plaats waar men heengaat; waar? hoe? Om de analogie nog sterker te doen uitkomen, kan men hierbij 't Mal. pada voegen, dat vormelijk met Jav. paða, gelijkelijk, overeenstemt. Paða doet ongeveer denzelfden dienst bij praedicaten, als F. vei bij onder- of voorwerpen. Met Jav. para in vorm, met paða in beteeckenis stemt overeen Tag. pala, en nu is het niet te miskennen dat een Tag. palakain, veelvraat; palainum, dronkaard, e. dgl. zinverwant is met een F. veikana, gulzig; Sam. fe-ai, kannibaal, eig. vreter, van ai, eten. Met dit pala, in verband met het achtervoegsel an, worden ook woorden gevormd, die volkomen aan de Nederl. op -erij beantwoorden; bijv. palapandayan, smederij, van pandai, smid; zoo ook Jav. paratapan, pratapan (doch ook patapan), kluizenarij. De treffende analogie, die er in alle opzichten tusschen para, enz. eenerzijds, en vei, enz. anderzijds bestaat, is dus niet te loo-

<sup>1</sup> Vgl. wat het aanhechtstel a, d. i. an, betreft. Jav. kapan, wanneer?, met apa, wat? Ook paran, O. J. ook aparan, maparan, met para, gaan.

<sup>2</sup> In 't Mao. wisselen *wh* en *h* als plaatsvervangers der M.P. *p*, zonder eenigen vasten regel; het is al evenzoo als in 't Spaansch.

<sup>3</sup> Ik geloof niet dat dit vi identisch is met Sund. pi in zulke woorden als pigunungan, = pagunungan, bergstreek, gebergte; Pamp. pi, bijv. in piiyan, urinoir (doch iyan eenvoudig «waar men pist»); piokaman, gerechtshof; want zonder toevoeging van -an zouden deze afleidingen iets anders beteekenen. Zoowel Sund. als Pamp. pi nemen anders de plaats in van Mal. pâr, Jav. për (naast pa), Tag., Ibn., Bis. pag, zoodat ze misschen hieruit ontstaan zijn. Zeer zeker is zelfs N. Jav. pi wel eens uit për verbasterd, o. a. in pitaya uit pertyaya (O. J. ook përcaya), Skr. pratyaya. — Als andere, en te oordeelen naar 't Sam. regelmatigere, uitspraak van vei is ve in vewa, plantsoen, van wa, O. J. wwad, Tag. ugat, enz.

chenen, maar etymologisch kunnen die woorden niet één en hetzelfde wezen <sup>1</sup>.

Uit de laatst behandelde beteekenis van *vei* zou zich geleidelijk laten afleiden die van «elkander»; bijv. *veiloman-i*, elkander beminnen; *veidat-i*, elkander haten; *veivosak-i*, met elkander spreken, samenspraak. Wel is waar zou 't begrip van een meervoud in deze voorbeelden kunnen vervat zijn in 't aanhechtsel *-i* (in bepaalde gevallen vervangen door *-an*), doch in allen gevalle niet dat van wederkeerigheid. Buitendien blijkt uit woorden als *Sam. fe-ain-al*, elkander opeten, dat in 't *F. veikana-taki* zou luiden, — hoewel men dit niet zegt en *veikanikanī* gebruikt, — dat het karakter van wederkeerigheid niet in 't aanhechtsel *-i* steekt. Het *F. veikanikanī*, d.i. *ni* + suffix *i*, drukt juist het meervoudige der handeling door de herhaling van den stam uit, zoodat *-i* hier alleen denzelfden dienst doet als in 't *Jav. i*, resp. *an*, waar het zoogen. transitieven vormt; doch met *Jav. -ake*, *-akēn* wordt evenzeer een ander soort van transitieven afgeleid, en met dit *ake* is *Sam. al* identisch in oorsprong en kracht. Voorbeelden, waarin ook *Sam. eene* reduplicatie vertoont, zijn *fe-inoino-al*, elkander haten, doch *F. veidat-i*; *fe-inoinof-al*, elkander verwijtingen doen.

Uit het *Mao.* zijn mij geen voorbeelden van *whe* of *he* = *F. vei* bekend; wel zijn er een paar woorden waarin *whai* daarmee zinverwant schijnt; *whai-taua*, hulpleger, van *taua*, leger; *whai-korero*, redevoering, eene redevoering houden, van *korero*, rede; doch hier zou ik *whai* eerder anders willen opvatten, en wel in den zin van *Sam. fai*, waarover zoo straks. In *wheinga* of *whainga*, twist, vijandschap, is het stamwoord, oogenschijnlijk, wederom naverwant met het wederkeerige *vei*, en herinnert het ons tevens aan *O. J. pahi*, *N. J. pahe*, verschillend; vgl. 't *Lat. altercatio*.

*Vei* drukt niet altoos eene wederkeerigheid uit; ook wel een gewoonte, een hebbelijkheid; bijv. *veimoku*, plegen te slaan; en voorts vormt het zekere *nomina actionis*, bijv. *vei-vakamate-i*, slachting; *veibulu*, begrafenis. In *veikeve*, koesteren, troetelen, van *keve*, in de armen dragen, heeft het klaarblijkelijk eene frequentatieve beteekenis, in overeenstemming met de Nederl. woorden ter vertolking toegevoegd <sup>2</sup>. Daarentegen drukt *vei* in *veitalatala*, van elkander scheiden (*intr.*), terwijl *talaʻa*,

<sup>1</sup> In de Arische talen zijn de uiteenlopende ontwikkelingen van *i*, sterk *ai*, niet minder talrijk dan die van *M. P. ai*, zwak *i*, en 't min of meer synonieme *para*. Het bet. «gaan»; drukt den locatief, en gewoonlijk in sterken vorm den datief uit; is aanwijzend voornaamwoord; dient ook tot vorming van meervouden; enz..

<sup>2</sup> De verklaring van *Hazlewood* (*Diet.* 2<sup>de</sup> dr. 1872), i. v. *vei*: «It sometimes implies an action at which more than one is present, though but one active» is ongerijmd.

apart planten, is, eene wederkeerigheid uit. Niet geheel duidelijk is hoe men *fe* in Sam. *fe-àloàlof-al*, zich onttrekken, uitvluchten zoeken, heeft op te vatten; ik denk dat het als intensiefprefix dient. Datzelfde kan het niet zijn in *fe-alof-al*, overspel bedrijven; hierin ligt in *fe* veeleer 't begrip van «ander», welks verwantschap met «elkander» niet in 't licht gesteld behoeft te worden; vgl. het zooeven aangehaalde Mao. *wheinga*, twist.

Meermalen wordt in 't Sam. *fe* zóó gebruikt, dat elk denkbeeld van wederkeerigheid is uitgesloten; bijv. in *fe-mate-al*, gissen; *fe-matenga*, gissen; zonder dat het blijkt dat ze van *mate-al*, *matenga* in beteekenis verschillen; wellicht dat *fe* hier dient om het meervoudige, intensieve of iteratieve der handeling te kennen te geven. Zoo ook in *fe-mango-al*, iets zeer goed laten droogen. Dit mag men dus in verband brengen met *F. vei* in *veikana*, veelvraat, gulzigaard, e. dgl. en *veikeve*, koesteren, troetelen.

Behalve *fe* bezit Sam. een *fai*. Als afzonderlijk woord komt *fai* voor in den zin van «doen, trachten, achtervolgen, najagen, zoeken, bezitten, genieten, zeggen, beleedigen, worden, bijna». Daar het *F. ons* bij dit woord in den steek laat, is het moeielijk te beslissen of wij hier wel met één woord dan wel met homoniemen te doen hebben. Het overeenkomstige Mao. *whai* beteekent bezitten, (een huis) inwijken<sup>1</sup>; achtervolgen, najagen. Als achtervoegsel sluit *fai* het begrip in zich van bezigzijn, handelen, zorgen, zoeken; bijv. *faitasi*, alléén doen, van *tasi*, één; *faitau*, lezen, optellen, nauwelijks verschillend van 't eenvoudige *tau*; *faitala*, tijding brengen, verteller; *faitāma*, voor de kinderen zorgen, van *tāma*, kind; *faiulu*, kammen, scheren, eig. zich 't hoofd doen; *kam*; *faitaua*, oorlogszuchtig, naar oorlog hakende, van *tau*, oorlog; *fai-ula*, kreeften zoeken. Het Mao. *whai* drukt eene bezigheid of trachten uit in *whaihangā*, (een huis) inrichten, gereed maken, van *hangā*, werk, maken; *whai-korero*, eene redevoering houden, hetwelk reeds vroeger tersprake is gekomen.

Bij ettelijke der aangevoerde voorbeelden voelt men zich geneigd *fai* te beschouwen als den pass. of subst. vorm van Mandailing-Bataksch *mai*; bijv. *mai-hotang*, rotting zoeken, strookt in allen deele met Sam. *fai-ula*, kreeften zoeken; insgelijks *mai-pahu*, varen zoeken; *mai-solat*, in een anders huis huisvesting genieten, herinnert aan *fai*, genieten; in *maisuru*, een gezant zenden; *paísuruwan*, iemand die als gezant afgevaardigd wordt, zou *mai* (*pai*) kunnen opgevat worden als «bezigen». Verder heeft dit *mai* dezelfde functie als Tob. en Dair. Bat. *masi* en

<sup>1</sup> Vermoedelijk eigenlijk «in bezit nemen, betrekken».

ma hi (eig. ma ki)<sup>1</sup>. Naar 't gevoelen van v. d. Tuuk is dit Mand. ma i uit ma ki ontstaan, doch dat schijnt mij geenszins bewezen. De omstandigheid dat ma i optreedt als synoniem met Bat. ma si — waaruit het in geen geval kan ontstaan zijn —, in verband met een ander, dat in ma si een reflexief opgesloten ligt, en een derde, dat in Tag. en Bis. zoowel si als hi dezelfde waarde hebben, leidt mij tot de gevolgtrekking dat Mand. Bat. ma i te vergelijken is met Tag. man hi, Bis. mag hi. In dit Tag. man hi, pass. pa n hi, nu ligt het begrip van «aan zich zelf, of uit zich zelf, of van zelf» (iets doen), ook meer algemeen van «zich bezighouden met». Het staat meestal vóór een reeds afgeleiden vorm, en is dus eigenlijk niet zoozeer een prefix als een woord dat met een aanvulling samengekoppeld wordt<sup>2</sup>; bijv. man hi-mu ti, zich wit gaan maken; man hi-ngutu, zich luizen; man hi-nguku, zich de nagels doen; man hi-nakai, zich in een anders vaartuig inschepen, geheel overeenkomende met het boven aangehaalde Mand. Bat. mai-solat, behalve dat in 't laatste de stam staat; man hi-malar, waarzeggen uit de lijnen der hand; een geheel soortgelijk woord is Mao. whai-whaia, beheksen, tooverij. Soms wordt man hi door den naakten woordstam of een substantief gevolgd, als in man hi-ganti, zich trachten te wreken.

Bij de onzekerheid waarin men verkeert over den oorspronkelijken vorm van fai, whai, dat even goed uit een M. P. ma 'i, Mal. \*ma ri, Philippijnsch mag i, als uit M. P. ma hi kan ontstaan zijn — om niet eens van den uitgang te spreken — is het niet raadzaam op stelligen toon te verzekeren dat Pol. fai, whai = Philipp. man hi, ma hi, Mand. mai is, doch vooralsnog acht ik zulks nog het waarschijnlijkste. Alleen fai, bijna, is eerder te vergelijken met Ibn. maggi, op 't punt zijn van; bijv. maggi-matái of maggipatái, op 't punt van te sterven; maggipaganák of maggimaganák, op 't punt van te baren<sup>3</sup>. Bij fai, zeggen, zou men aan Mal. pări kunnen denken, doch de klinker der eerste lettergreep wijkt af, en de gelijkstelling van beide woorden is dus zeer gewaagd. Het is volstrekt niet onmogelijk dat fai «doen», en fai, zeggen, één en hetzelfde woord is; vgl. het bekende Fransche *fit il* in den zin van «zeide hij». Een Sam. fai, snijden, deelen, is klaarblijkelijk = F. vaði<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zie v. d. Tuuk, Tob. Spr. (2<sup>e</sup> Stuk, 1867), § 74 vgg.

<sup>2</sup> Hetgeen niet wegneemt dat het in gedachte als eenheid met het volgende woord beschouwd wordt, dus eene oneigenlijke samenstelling hiermede vormt.

<sup>3</sup> De oorspronkelijke vorm van maggi is niet met zekerheid uit het Ibn. op te maken; manggi, margi, mēgi zouden alle maggi kunnen opleveren; daarenboven is de aard der g onzeker.

<sup>4</sup> Had men dezelfde zekerheid omtrent het zooeven behandelde fai, dan zou de oorspronkelijke eenheid daarvan met een Ibn. \*magi, of zelfs maggi, met een Jav. en Mal. pari, Tag., Bis. \*mali, Bat. \*magi niet te betwijfelen zijn.

Eene eigenaardige wijze om een desideratief uit te drukken, welke gemeenschappelijk toebehoort aan het F. en Pol., maar ontbreekt in de Indon. talen, voorzoover als bekend, bestaat in de samenkoppeling van *via*, Sam. *fia*, Mao. nu eens *hi-a*, dan weêr *whe*, met de benaming van een lichamelijk gevoel. Bijv. *via-ngunu*, dorst, dorstig, dorsten; Sam. *fia-inu*, Mao. *whe-inu*; F. *via-kana*, honger, hongerig, hongeren; Sam. *fia-ai*, Mao. *hia-kai*<sup>1</sup>; F. *via-moe*, Mao. *hia-moe*; F. *via-mi*, aandrang voelen om te wateren; ook *vialua*, zich misselijk voelen. Bij verdubbeling geeft Sam. *fiafia* te kennen «verheugd, genoeg»; Mao. *hiahia*, begeerig, begeerte; in 't F. hecht men den zin er aan van een haken, talen naar iets, doch zonder goed gevolg: *viavialevu*, graag vooraan willen zijn. Oogenschoonlijk komt dit *via*, enz. in klank overeen met Sang. en Ibn. *pia*, wat goed is; *mapia*, goed, genezen, hersteld; Mak. *piya*, *mapiya*, hersteld. De afwijking in de beteekenis is zóó aanmerkelijk, dat zelfs ingeval *via* werkelijk = *pia* ware, de afstand tusschen Indon. eenerzijds en F. Pol. anderzijds even groot is als tusschen F. en Pol. onbeduidend.

Daarentegen is er een voorvoegsel dat in 't F. eene belangrijke rol speelt en in 't Pol. niet teruggevonden wordt, namelijk *i*. Een groot aantal substantieven, nagenoeg alle welke een werktuig te kennen geven, zijn met behulp van dit prefix afgeleid; bijv. *i-sele*, mes, van *sele*, snijden. Op de meest aversechtsche wijze hebben de Bijbelvertalers en Hazlewood dit prefix getrokken bij een voorgaand lidwoord *a*, niettegenstaande het zuiver toeval is wanneer het lidwoord voorafgaat, gelijk zoo straks zal aangetoond worden. Vooreerst dient dit prefix ter vorming van instrumentatieven; bijv. 't zooveen vermelde *i-sele*; evenzoo *i-tilotilo*, dat waarmee men slikt, of wat voor 't slikken dient, d.i. keel. Voorts duidt het vóór woorden als staan, zitten, liggen, en dgl. aan de plaats om te staan, enz.; dus: *i-tutu*, plaats voor 't staan, om te staan, standplaats<sup>2</sup>; *i-kotokoto*, plaats om te liggen, *pour se coucher*. Eindelijk vormt het substantieven die eene wijze van doen te kennen geven: *i-ðakaðaka*, wijze van handelen; *i-doladola*, wijze van openen, hetgeen samenvalt met «middel om te openen». Tot de substantieven, in de eerste plaats opgenoemd, behooren ook dezulke die eenen persoon aanduiden die het middel tot iets is; bijv. *i-vakabula*, zaligmaker, eig. hij door wien redding bewerkt wordt; *i-vakatawa*, herder.

<sup>1</sup> Kai, ai staan voor kan-i; de *n* valt tusschen *a* en *i* vaak uit, o. a. ook in *situ*, demon, voor *anitu*.

<sup>2</sup> Een geheel ander *i-tutu*, waarvan Hazlewood (Diet. 2<sup>de</sup> dr. 1872), den zin niet begrepen heeft, beteekent «brandstof», eig. «om te branden» van *tu* (zie woordenlijst). Het komt voor in 't door een inlander opgesteld vertelseltje (Feejeean fable, p. 70 der Grammar, 1850): *salaki ðovi i-tutu ko Ra Ngkasi kalolo*, d. i. Ngk. (de mier) ging om brandstof te halen.

Tot de tweede categorie zou men kunnen brengen 't op personen toegepaste i-soro in 't heidensch gebed achter Hazlewood's Grammar; het kan daar opgevat worden als «om te vereeren, aanbiddenswaardig», doch natuurlijker is de vertaling «(de) aangebeden wordende». De zinsnede luidt: A i-sevusevu lia ongko vei kemudrau, na veitamani, na i-soro ki bure lailai, d.i. «Deze andere<sup>1</sup> plengingen zijn voor u, vereerde voorvaderen, die aangebeden wordt in de kleinere heiligdommen».

Het prefix *i* behoeft niet altoos door een stamwoord gevolgd te worden; het kan ook vóór afgeleide, ja dubbel afgeleide woorden staan; bijv. i-vakatakilakila, kenteeken, eig. iets waardoor men bekend maakt. Vakatakilakila is letterlijk: bekend (takilakila) maken (vaka); ta-kilakila, van 't prefix ta + kilakila, kennen, merken.

Gelijk zooeven opgemerkt is, bestaat er niet het geringste noodzakelijk verband tusschen zulke met *i* afgeleide woorden en het lidwoord *a* of *na*. In eene hierboven aangehaalde zinsnede leest men: sa laki *ðovi* itutu, hij ging om brandhout te verzamelen. In Handelingen 4, 23 staat: Ja ni rau sa vakatalai tani, erau sa lako vei ira na nodrau i-tokani; dat is: En toen men hen beiden had laten gaan, gingen zij beide tot hunne genooten. Zoo zegt men ook wili-vola of wilivola, boeken lezen; *ðaka* i-sele, messen maken. Kortom, de gevallen waarin zulke woorden geen lidwoord vóór zich hebben zijn talloos.

De verklaring van deze afleidingen is van zelf gegeven, wanneer men bedenkt dat M. P. *i* den datief en instrumentaal uitdrukt. Ten ruwe kan men als regel stellen dat de Philippijnsche talen, 't Sang., Tombulusch, en andere dialekten van N. Celebes *i* bezigen om instrumentatieve werkwoorden en omstandigheidswoorden te vormen. Ik zal beginnen met te verwijzen naar hetgeen Dr. Brandes<sup>2</sup> reeds opgemerkt heeft omtrent den samenhang tusschen het F. *i* en dat der genoemde talen. Als voorbeeld voor 't Tombul. haalt hij aan: un tētēpi i-tēpi ni okki tuama witu lēsar; hetgeen in goed Nederl. niet wel anders kan vertaald worden dan, zooals Niemann gedaan heeft, met: «met den bezem wordt door den jongen op 't erf geveegd», doch strikt genomen staat er: «de bezem werd gebruikt om meê te vegen door den jongen op het erf». Het verschil tusschen Tombul. en F. te dezen opzichte bestaat hierin dat het eerste nooit van substantieven, maar altoos

<sup>1</sup> Ik ben niet zeker van de vertolking van lia; de door Hazlewood opgegeven beteekenissen passen niet; ik houd het voor 't O. J. liyan, N. J. liyan; misschien ook O. J. en Mal. lihāt, ziel!

<sup>2</sup> Bijdrage tot de vergelijkende klankleer (1884), blz. 153. Uit de andere voorbeelden, die men in de Leesstukken in Niemann's Bijdrage (1866) ontmoet, wil ik alleen nog uitkiezen de zinsnede op bl. XXVII: taan reikan si opas i-endo si pongkor, d. i. «doch hij had geen hengel om er een visch meê te vangen».

van werkwoorden, het instrumentatief door *i* uitdrukt. Het F. zou, in Tombul. termen, den bezem *i-tëpi* noemen, «iets waarmede geveegd wordt», terwijl het Tombul. zulk een substantief door reduplicatie uitdrukt. Het middel door 't Jav. aangewend, om instrumentatieven als Tombul. *i-tëpi* te vormen, bestaat in de aanhechting van *ake*, *akën*; een geheel ander middel dus, doch het Jav. komt in zooverre met het Tombul. overeen en wijkt in zooverre van 't F. af, dat eene uitdrukking als *di eressake* beteekent, «er wordt mede gesneden», maar nooit «mes». Het staat intuschen verder van 't F. af, in zooverre het ook een geheel ander middel gebruikt dan *i*.

In 't Ibn. wordt het prefix. *i* nog veel ruimer toegepast dan in 't Tombul., want het vormt zoowel werkwoordelijke als nominale afleidingen. Een voorbeeld van de eerste soort is: *ib bunang-na ngudjdji in-ipamutul na nira*, met dat *mes* van hem sneed hij hun den hals af; eig. «dat *mes* van hem werd gebruikt om hun den hals er meê af te snijden». De naamwoorden met *i* duiden in 't algemeen aan dat waarmede, waardoor, waarom of waarvoor iets geschiedt; dus *ipa mutul*, waarmede onthalsd wordt<sup>1</sup>; *ipabbalot*, waarom geranseld wordt; *ipangua*, voor wien iets gedaan wordt<sup>2</sup>. Ook dient *i* om de wijze hoe iets geschiedt aan te duiden; *i-lalaka*d, gewone wijze van gaan. In 't Iloko drukt het ook den tijd wanneer uit: *i-dadatëng*, tijd van komen. In tegenstelling tot het F. bezigen de Philippijnsche talen *i* slechts bij abstracta; eigenlijk gezegde werktuigen, zooals «mes», of dgl. worden er niet mede te kennen gegeven.

Het spraakgebruik van het Tag. komt overeen met dat van 't Tombul. en Ibn. Bijv.: *iyang palakul ai putul-mu nitu*, d.i. «hak het af met dezen bijl»<sup>3</sup>. Zeer gewoon ook in abstracta, als *ikinapadakip*, dat waarom zich heeft laten vatten; *ipinanganak*, (tijdstip) dat gebaard is<sup>4</sup>.

In geen taal is de samenhang tusschen de verschillende functies van 't voorvoegsel, oorspronkelijk voorzetsel *i*, zóó duidelijk als in 't Sangirsch. *I-tenda* bijv. is niet enkel «om afgeschut te worden», maar ook «wordt

<sup>1</sup> Zonder eenig ander voor- of achtervoegsel worden zulke woorden meestal slechts als Imperatief gebruikt.

<sup>2</sup> Vgl. de Cuevas, *Arte* (1854), § 76, vg. waar de *i* ten onrechte als praesensteeken wordt voorgesteld, in strijd met de voorbeelden en met de juistere beschouwing, § 189.

<sup>3</sup> Vormen als *iputul* kunnen alleen als imperatief gebruikt worden, en in zooverre wijkt het Tag. gebruik af van 't Tombulusch, waarin ze wel is waar ook meestal in den imperatief staan, maar niet noodzakelijk.

<sup>4</sup> Zie de Totanes, *Arte* (1865), § § 114 en 232; het *ipinanganakitongsangol*, p. 6 van 't op den *Arte* volgend Manual, houd ik voor een taalfout; het behoorde *nitong* te wezen. Het is een vaste regel dat het Indon. in dergelijke gevallen een substantief-constructie bezigt; bijv. Tombul. *witi wale ni Petrus pinasungkullan-nai*, in 't huis van Petrus hebben wij elkander ontmoet (*Niemann's Bijdr.*, 1866, bl. 76).



afgeschut»; i-panenda, waarmede afgeschut wordt; wat dient ter af-schutting; i-tope, wordt overgeleverd; over te leveren; om overgeleverd te worden<sup>1</sup>. Voorwerpsnamen worden echter niet met behulp van *i* gevormd, evenmin als in de Philippijnsche talen.

Het aangevoerde zal voldoende zijn om in 't licht te stellen hoe het F. bij alle individualiteit, zich ten opzichte van 't gebruik van 't prefix *i* bij de talen van N. Celebes, Sangir en de Philippijnen aansluit.

Een samengesteld voorvoegsel is *ika*. Hiermede worden in 't F., gelijk in de Philippijnsche talen, de ranggetallen gevormd; bijv. *ikaru*, tweede; *ika-tolu*, derde; *ikalima*, vijfde. Evenzoo Tag. *ikaluá*; *ikatlu*; *ikalima*; Bis. *ikadúha*; *ikatolu*; *ikatlu*; *ikalima*; Ibn. *ikaru*; *ikatallú*; *ikalima*, enz.<sup>2</sup>. Het Sam. en Mao. bezitten geen eigenlijke ranggetallen meer; ze zeggen «de twee, de drie», enz. voor tweede, derde, enz. *ò le tua*, *ò le tolu*; *te rua*; *te toru*. «Eerste of voorste» heet Sam. *mua-mua* of *ulu-ai*. *Mua* is ontstaan uit *muna*, en van denzelfden stam als Tag. *naúna* en *muna*; Tombul. *puuna*; Bis. *nahauna*. *Uluai* is afgeleid van M. P. *ulu*, hoofd, en beteekent eig. «tot hoofd, tot eerste gemaakt». Van denzelfden stam is Ibn. *olu*, eerste. Dit *ulu-ai* is een hoogst merkwaardige vorm, omdat het achtervoegsel *-ai*, aan het Jav. *-ake* beantwoordt, en omdat dit Jav. *ake* al de functies heeft die het voorvoegsel *i* in de Philippijnsche en Noord-Celebessche talen, als ook het Sang. vervult, behalve als causatiefsuffix<sup>3</sup>. Enkele beteekenissen van Jav. *ake*, Sam. *ai* moet ook het F. door 't overeenkomstige (t) *aki* uitdrukken, hoewel het in andere *i* bezigt. Daar nu in *ulu-ai* het aanhechtsel dezelfde waarde heeft als het voorvoegsel *ika* in 't F., en daarenboven in andere gevallen F. in 't gebruik van *i* samengaat met de Noord-Indonesische talen, doch in 't bezigen van (t) *aki* met Jav., Bat., Mal. enz., zoo volgt dat reeds in de grondtaal het gebruik en van 't prefix *i*

<sup>1</sup> Afwijkend bezigt het Tombul. in plaats van *i* als teeken van een passief in een *modus finitus* het achtervoegsel *ën*; van *ilëk*, zien, bijv. *ilëkkën*, wordt gezien, niet *i-ilëk*, wat iets geheel anders beteekenen zou. Hetzelfde *ën* wordt, gelijk bekend is, in O. en N. Jav., Tag. (in), Bis. (on), enz. gebezigd ter vorming van part. fut. pass. Terwijl dus Tombul. *ilëkkën*, «videtur», Skr. *dr̥çyamāna* beteekent, is O. J. *tonën*, «videndus», Skr. *draṣṭavya* enz. Men ziet dus dat *éa* en hetzelfde aanhechtsel in twee gevallen voorziet, en wel juist dezelfde gevallen waarin ook 't voorvoegsel *i* gebezigd wordt. Daaruit volgt dat prefix *i* in den zin van «voor, om» en als vormer van 't passief één zijn, en voorts, dewijl O. J. *ri*, Mal. *di* synoniem is met *i*, dat de verklaring van 't Jav. *di* in 't zoogen. subjectief pass., door v. d. Tuuk gegeven, even onbetwistbaar juist is, als de van Roorda afkomstige verkeerd.

<sup>2</sup> Verkeerdelijk hebben de regelaars der F. spelling *i* van *ka* afgescheiden; een gevolg van 't wanbegrip dat er een lidwoord *ai* zou bestaan.

<sup>3</sup> Toevallig staan zulke woorden op *-ake* in de Jav. spraakkunsten te boek als causatieven bij uitnemendheid. De allerjongste beteekenis heeft men voor de typische gehouden.



en van 't aanhechtsel aki, akan om dezelfde betrekkingen aan te duiden bestaan heeft. In één woord, in verschillende gevallen, die geene nauwkeurige omschrijving meer toelaten, doen prefix *i* en de aanhechtsels ake, akan dezelfde diensten.

Het causatiefprefix *pa* is in 't F. vertegenwoordigd door *va*. Hieromtrent heeft Hazlewood eene bijzondere theorie; volgens hem is «*va* a contraction of *vaka*, when *vaka* should precede the letters *g*(*ng*), *k* or *g*(*ngk*).» Doch in *va* *dungu* volgt geen van die letters, maar eene *d*, zoodat de theorie niet uitkomt <sup>1</sup>. Waar is het dat *va* een causatiefprefix is, juist zooals *pa* in 't Mad., Mak., Bug., de talen van N. Celebes en de Philippijnen, Sang. enz., doch daaruit volgt niet dat het uit *vaka* verbasterd is. Zie hier eenige voorbeelden: *va-dungu*, ruischen, loeien (van de zee), van *dungu*, 't ruischen, loeien; *va-kaloungataka*, gelukkig maken, zegenen, van *kaloungata*, gezegend; *vangenengene*, een spiegelgevecht houden; *vangkati*, insluiten, vgl. *ngkata*, ingesloten; *vangkalitaka*, glad snijden, van *vangkali*, schaven; *i-vangkali*, kleine bijl; *i-vangkā* of *ingkā*, en gewest. *i-bongkā*, reisvoorraad; vgl. *ngkai*, gaan. In geen dezer voorbeelden is het noodig *va* uit *vaka* te laten ontstaan, en nog veel minder in *vakani*, voeder geven aan, voederen, want dit is klaarblijkelijk vormelijk = Jav. *pakani*; ook Bis., bijv. *pakana aku*, geef mij te eten; Tag. *pakain*, te eten geven <sup>2</sup>. *Vakakani* zou gebezigd worden indien men wilde uitdrukken: maken dat iets gegeten wordt; *va* daarentegen wordt vereischt als men bedoelt: maken dat iemand eet, iemand laten eten, voederen. In ettelijke voorbeelden zou *va* daarenboven het Philipp. *pag* kunnen wezen. Het Mao. *wha*, dat zeer zeldzaam voorkomt, in *wha-koma*, eten, uit *koma* = Day., Bul., Ibn. enz. *kuman*, eten, zou ik met Philipp. *pag*, Mal. *pār*, den naamwoordelijken en passiefvorm van *mag*, Mal. *pār*, gelijk willen stellen. Mao. *whakorekore*, ontkenning, ontkennen, van *kore*, niet, is in aard gelijk aan 't Bis. *pagkadili*, ontkenning, of *pagdili*, ontkennen, zoo dat *wha* ook hier wel met *pag* zal mogen vereenzelvigd worden.

Het M. P. prefix *pa* + nasaal leeft voort in Sam. *fa-*, Mao. *wha-*, F. *va-(?)*, waarbij de beginletter des stams dezelfde veranderingen ondergaat als in 't Indon. Dus Sam. *fanau*, voortbrengen; geboren worden; kroost; Mao. *whanau*; van st. *tau*, waarvan o. a. Bis. *magtau*, procreare, creare;

<sup>1</sup> Het longteteeken waarmede H. de lettergreep *vā* voorziet, heeft niets te beteekenen en strekt vermoedelijk slechts om de theorie te steunen. Zulks blijkt uit *vāngon-a*, wekken, dat bij geval in 't geheel geen prefix bevat. Het is natuurlijk O. en N. Jav. *bangun + an*, waarbij ook Sam. *fangu-a* (voor *fanguna*), wakker, behoort.

<sup>2</sup> Vgl. over prefix *pa* in den zin van «geven» de Totanes (1865), § 220. Duidelijk sprekend is een voorbeeld als *pautang*, geld ter leen geven, Jav. *potang*, waaruit tevens blijkt hoe algemeen *pa* in deze beteekenis was.

Tombul. tumou, worden, groeien, leven (vgl. fanau in de woordenlijst). Het Mao. kent ook nog whanako, diefstal, stelen, van st. tako (zie woordenlijst); ook als whenako uitgesproken, met verzwakking van *a* in *e*, gelijk in whenua, land, uit wanua. Men vergelijkte Sang. manako, stelen; naamw. vorm panako; van tako. Voorts Mao. whanake, stijgen, rijzen, Sam. fanaè, van àke. Dit ake heeft eene letter aan 't begin verloren, zoo als blijkt uit F. ðake, stijgen. Zeker is hier de ð, gelijk in veel andere woorden, uit *s* ontstaan, want ðake is Tag. Bis. sakai, Tombul. sakei, enz. (zie woordenlijsten); whanake is dus volkomen zoo gevormd als bijv. O. J. panëmbah, 't eerbiedig groeten; en in den imperatief, ook praedicatief: groet! Men ziet dat in 't Pol. pang, enz. *nomina actionis* vormt, gelijk in de Zuidelijke en Westelijke Indonesische talen, in tegenoverstelling tot de Noordelijke. Verder zijn de voorbeelden, hoe weinig talrijk ook, volkomen voldoende om te bewijzen dat in het Pol. eenmaal dezelfde regelen omtrent de wijzigingen van de beginletter des stams achter prefix pa + nasaal bestonden als in de Indonesische met inbegrip van 't Malagasi. Dat nu niet meer manau e. dgl. als praedicaatswoorden gebezigd worden, kan alleen een gevolg daarvan zijn, dat manau, enz. verdrongen is door panau, d.i. naamwoord, imperatief en in bepaalde gevallen passief tevens. Ware het anders, dan zou een woord als manifi, waarover bereids vroeger gesproken is, onverklaarbaar zijn.

Uit het F. zou ik geen ander voorbeeld weten aan te halen dan vaningka, to go slily to catch or kill a thing. Als stam neem ik dadelijk aan tingka, Mal., Jav. tingkah, streek, slenter.

Een merkwaardig overblijfsel uit een ver verleden is 't Mao. voorvoegsel whara in wharākai, voedsel tot zich nemen, hetwelk letterlijk Sund. barang-akan is<sup>1</sup>. Wanneer twee talen, die zóóver van elkaar staan als Sund. en Mao., niet alleen hetzelfde element als prefix bezigen, maar ook in dezelfde verbinding, dan mag men gerust aannemen dat de samenknopeling van barang, ietwat, en «eten» reeds in de grondtaal bestond.

Minder duidelijk is de waarde van Sam., Mao. po in po-turi, doof, niet merkbaar verschillende van turi, doof, Jav., Mal. tuli. Verder in po-uari, weduwenaar, weduwe, M. P. walu, enz. Po verandert dus de beteekenis van 't grondwoord op niet merkbare wijze. Aangezien po nu vormelijk met Mal. bār, bā, of Day. ba<sup>2</sup> overeenkomt, en in 't Day. ba meermalen vóór

<sup>1</sup> Meer over het spraakgebruik van 't voorvoegsel barang in 't Sund. vindt men in Oosting's Gramm. (1884), § 87.

<sup>2</sup> Day. laat ē en andere klinkers in niet geaccentueerde lettergrepen in *a* overgaan; om een ondubbelzinnig voorbeeld te geven: Skr. vicāra wordt Day. basara; vgl. Jav. wasesa voor wūsesa, in dit uit Skr. vīçesa; doch Mal. bār zou Day. eer bah luiden, voor bēh, en niet ba.

adjectieven geplaatst wordt, zonder den zin te wijzigen; bijv. *ba-tatap* en *tatap*, vaardig, bereid; *bakarinah* = *karinah*, helder, duidelijk; *bakalian* = *kalian*, bedolven, is het nauwelijks twijfelachtig of in 't Pol. heerschte eenmaal hetzelfde spraakgebruik. In Sam. *po-uli*, Mao. *po-uri*, duister, en duisternis, maakt *po* deel uit zoowel van een adj. als van een abstr. subst. In dit laatste geval is de functie van *po* te vergelijken met die van 't verwante, doch niet identische, O. J. *wa*, eigenlijk hetzelfde woord als Day. *ba*, in O. J. *wahiri*, afgunst, ijverzucht, terwijl Day. *bahiri*, afgunstig, ijverzuchtig, enkel als adj. in zwang is. Als gelijkwaardig met O. J. *ma* komt N. J. *bě* voor in ettelijke woorden, het duidelijkste in *běning*, helder, O. J. *mahěning*, van (*hě*)ning, helderheid. Naardien de substantief- en passievorm in 't Pol. en F. den actieven duratieven pleegt te vervangen, zou *po* ook feitelijk met een oud *mě*', Bat. *mor*, Sang. *mě*', waarvoor de Philipp. dialecten met sterkeren klinker *mag* hebben, in functie gelijk kunnen staan. Zoo in *po-uto*, afknotten, van een verloren *uto*, misschien het Jav. *uṭēl*, kort mes om bamboe te snijden; in *po-whiriwhiri*, draaien, rondzwaaien, van een *whiri*<sup>1</sup>, Sam. *fili*, draaien. Voor *po-uto*, dobber, heeft het Sam. het eenvoudige *uto*, zoodat het eerste een woord is van dezelfde soort als *po-uaru*.

Soms staat *pu* voor *po*, en wel ingeval een lipletter volgt; Mao. *puaha*, monding, van st. *whaha*, ouder *wawa*. *Puaha* heeft zich ontwikkeld uit *pěwawa*; hierin ging de *ě* wegens de volgende labiaal in *u* over, gelijk gewoonlijk ook in 't Jav. geschiedt, o.a. in *kuwasa* uit *kěwasa*; enz. *Wawa* heeft na eenige gedaanteverwisselingen in 't Mao. zijn tegenwoordigen vorm *whaha* aangenomen. Van hetzelfde *wawa*, mond, is afgeleid Sam. *pu-wawa*, babbelen; ook hierin dankt de *u* haar aanwezen aan dezelfde oorzaak; of nu 't voorvoegsel hier *bě*, dan wel *bě'*, (= Mal. *bār*) was, laat zich moeielijk uitmaken; vgl. echter Mal. *bārkatakata*, spreken, e. dgl. Daarentegen bevat Mao. *puaha* ontwijfelbaar *bě*, niet *bě'*, want in 't laatste geval zou het *powhaha* of *puwhaha* geluid hebben. Tevens valt op te merken dat de overgang van *ě* in *u* moet geschied wezen vóórdát de *w* als *wh* werd uitgesproken. Dit blijkt trouwens ook uit Sam. *pu-wawa*. Op gelijke wijze heeft zich *pu* ontwikkeld in Mao. *pu-wera*, warm, van *wera*, warmte; hier komt de beteekenis van *po* = Mal. *bā*, *bār* of Day. *ba* duidelijk uit; Tag., Bis., Sang., Tombul., Bat., zouden in zulk een geval *ma*, O. J. *ma* of *a* gebruiken, terwijl ook Day. *ha* synoniem is met *ba*.

Van Mao. *pumahu*, warmte, is de stam \**pahu*, d.i. Tombul., Tag., Bis.

<sup>1</sup> Zonderling wijze wordt alleen opgegeven *wiri*, draaien, waar men *whiri*, Sam. *fili* zou verwachten. Intusschen heeft ook F. *wiri*, zoodat er vermoedelijk twee synonieme woorden, *whiri* en *wiri*, bestaan hebben.

pasu, Ibn. patu. De verdere ontleding levert bezwaar op; mogelijk is mahu, dat op zich zelf eene regelmatige afleiding van pahu zou wezen, doch eigenlijk geen substantief, als substantief beschouwd geworden, en heeft het toen po vóór zich gekregen, op de wijze van po-uri, duisternis, en duister. De oorzaak van de *u* kan in de labiale *m* liggen.

In eenige Mao. woorden weet ik van de pu geene verklaring te geven; o.a. van pumau, gevestigd, bestendig, weinig of niet in zin onderscheiden van tumau. De stam van dit laatste, alsook het infix, is duidelijk; wat is echter pu? Naar de beteekenis te oordeelen is het eenvoudig een bijvorm van tumau, en wel zóó te verklaren dat het afgeleid is, met hetzelfde infix um, van eenen met tahu verwanten stam, en wel dien welken wij terugvinden in 't Jav. binahu? Ik acht dit de aannemelijkste oplossing <sup>1</sup>.

Zeer opmerkelijk is 't gebruik van po in Sam. po-fea, po-ifea, po-ofea, waar? Het verschil tusschen deze uitdrukkingen en het Mal. bār-apa, hoeveel, hoe groot? ligt, afgescheiden van de beteekenis, hierin dat po eigenlijk niets aan den zin van fea, enz. verandert, terwijl Mal. bār-apa een ander begrip is dan apa.

In 't F. moet Pol. po luiden bo. Ik ken het alleen in bo-voro, breek in stukken; bo-vorot-a, in stukken breken; van stam vorot; vgl. Sund. prēt, d.i. pērēt, knappend breken.

Als sterke bijvorm van po en geheel identisch met O. J. wa in wahiri, Day. ba in bahiri, beschouw ik Mao. pa, in pa-wera, warmte; warm; pa-reko, verteerd, van een verloren reko, Tombul. rikēt, Tag. dikit, Bis. dokot, Day. djakit, verbranden. Sam. palolo, naam van een soort zeeworm die tweemaal in 't jaar drijvende gevonden wordt, eig. wel «een drijvende», van lolo, vloed; zoo ook in 't F., waar hetzelfde dier balolo heet. Gelijk te verwachten was, heeft het F. het voorvoegsel dus bezeten in den vorm van ba, doch enkel in eenige weinige woorden. In F. ba-lawa, soort van net, van lawa, net, heeft ba eene beteekenis die eenigermate overeenstemt met Day. ba «ongeveer», bijv. ba-dēpā, «ongeveer eene roede».

Er zijn in 't Mao. en Sam. nog ettelijke woorden, waarin de eigenlijke functie van 't voorvoegsel pa al even moeilijk te bepalen is als bij menig Jav. woord met het overeenkomstige verouderd prefix ba of bē. Zooveel echter schijnt men met grond te mogen beweren dat evenals in O. en N. J. wa (ba) en ma naast elkaar optreden, niettegenstaande 't eene slechts eene gewijzigde uitspraak is van 't andere <sup>2</sup>, het ook geschiedt in het F.

<sup>1</sup> Vgl. de opmerkingen in mijn opstel over de verhouding van 't Maforsch tot de M. P. talen (Actes 6<sup>me</sup> Congrès Intern. des Orientalistes, 1883; IV, Leide 1885), i. v. fau.

<sup>2</sup> Zoo ook in de Arische talen, o. a. Skr. pūrva vgl. met Lit. pirmas, Gotisch fruma; Gr. ὀυδοφος met Skr. aṣṭama; zoo ook de gedurige afwisseling van 't possessief

Pol., waaruit verder volgt dat dezelfde variatie reeds in de grondtaal bestond.

In zeker opzicht is als meervoud, augmentatief of intensief van *pa* te beschouwen Sam. *pala*, o.a. in *pala-àia*, te veel gegeten hebbende, «surfeited». Vormelijk kan dit *pala* even goed identisch zijn met Sund. *barang*, als met Day. *bara*; in beteekenis staat het dichter tot dit laatste, dewijl dit eene veelheid aanduidt, bijv. *bua hatawon hetä*, de vruchten liggen daar op eenen hoop; *bua baratawon hetä*, de v. l. in veel hoopen; *babandjang*, in eene rij; *barabandjang*, in meerdere rijen<sup>1</sup>. Sam. *pala-ai* is «lafaard», en Mao. *para-uri*, dat opgegeven wordt in den zin van «iemand met een zwarte huid», is mogelijk «iemand die zeer zwart is». Intusschen zou ook wel «zwartachtig» kunnen bedoeld zijn, en dit zou ons tot het Sund. *barang* voeren. Doch noodzakelijk is die gelijkstelling niet, want Day. *bara* is verwant met Jav. *paḍa* of liever *maḍa*, en hierin ligt het begrip van «gelijk». Aangezien èn in vorm èn in beteekenis *bara* en *barang* verwant zijn, is het hoogst moeielijk uit te maken of Sam. *pala* als alleenstaand bijwoord in den zin van «zeer», — als wanneer 't F. *sara* bezigt — oudtijds *bara* of *barang* geluid heeft. Zeer opmerkelijk is het dat *pala* synoniem is van *tala* — en ook van F. *sara*, Day. *sara* (zie woordenlijst i.v. *sara*) — in *pala-nal*, dat volkomen hetzelfde uitdrukt als *talanal*, nl. «iets voor eenigen tijd overbrengen». Daar nu o.a. in Tag. *pala*<sup>2</sup> en *taga* verwante begrippen uitdrukken, en daar uit een woord als Jav. *pira*, Bis. *pila*, F. *viḍa*, Mao. *hia* en *hira*, blijkt hoe de beteekenissen «ietwat, eenige, ettelijke, menige» in elkaar overgaan, is het duidelijk dat in de grondtaal de intensief-, meervouds- en intensiefvormen *wara* (al. *mara*), *para*, *tara*, *sara*, benevens hun variëteiten \**wa'a* (*ma'a*), *pa'a*, *ta'a*, \**sa'a*, en *waḍa* (*maḍa*), *paḍa*, \**taḍa*, *saḍa* bereids voorhanden waren en als synoniem beschouwd werden. De sluitende nasaal in *barang* is te vergelijken met die in Jav. *pirang*, *pirang-pirang*, Pamp. *pilan*, Tag. *ilan*.

Het is dus een punt van betrekkelijk weinig belang of men *para* in Mao. *parangunu*, eenige (bijv. aardappels) braden; in *parangunua* he *taia wa*, eenige aardappels moeten gebraden worden; bij *bara* of bij *barang* trekt<sup>3</sup>. De *ng* van *ngunu* is vreemd. Is de stam *tunu*, dan moet *parangunu* door verwisseling der neusklanken uit *para-nunu* ont-

affix -*va* ten -*ma* in 't Skr. Hetzelfde versohijnsel is geenszins in andere taalfamilien zeldzaam; in 't Assyrisch spijkerschrift, alsook in dat der 2<sup>de</sup> kolom der Achaemeniden-inscripties, enz. worden *m* en *w* door één en hetzelfde teeken aangeduid.

<sup>1</sup> Hardeland (Gramm. 1858), bl. 82.

<sup>2</sup> *Pala* is niet identisch met Sam. *pala*, maar staat er toe in dezelfde verhouding als anders de met *p* beginnende prefixen tot die met *m* (al. *w*).

<sup>3</sup> Dat dit laatste in den vorm *whara* bewaard is, hebben wij vroeger gezien.

staan zijn; of uit een denkbaar ouder *para ng n u n u* is de *n* uitgestooten. In *para-hunuhunu*, in 't vuur roosteren of bakken, ontmoeten wij *hunu*, een andere stam dan *tunu*, doch van nagenoeg gelijke beteekenis. Nemen wij aan dat ook in *para ng u n u* de stam *hunu* vervat is, dan zou zich de *ng* inderdaad het eenvoudigst laten verklaren uit de sluitende nasaal van *bara ng*.

Behalve de bereids vermelde voorvoegsels bezitten 't F. en Pol. in secundaire stamwoorden nog andere, wier opsporing en verklaring in eene volledige spraakkunst dier talen niet zou mogen ontbreken. Tot dezulke behoort *a* in F. *a le wa*, vrouw; Pol. *a t u a*, god, heer; e. a. Op enkele er van zal ik de aandacht vestigen in de woordenlijsten, doch het ligt buiten mijn bestek daarover in uitweidingen te treden. Mijn hoofddoel is geen ander dan helder te doen uitkomen dat het F. en Pol. niet slechts denzelfden grooten voorraad van elementen geërfd, maar ook hetzelfde gebruik er van gemaakt hebben; aan te toonen hoe die talen tot zelfs in kleine bijzonderheden hun verwantschap met de Indonesische niet verloochenen.

## HOOFDSTUK V.

### *Woordvorming door aanhechtsels.*

In rijkdom aan affixen staan het F. en het Pol. bij hunne Indon. verwanten niet achter.

Men zou die aanhechtsels kunnen onderscheiden in dezulke, die in aard overeenkomen met de suffixen der Indo-Germaansche, Ural-Altaïsche, Semitisch-Hamitische en andere taalfamiliën, en in dezulke, die dienen om hetzelfde uit te drukken als de richtingaanduidende partikels welke met werkwoorden, zoo het heet: samengesteld worden. Er zijn ook andere indeelingen denkbaar, al naar mate van het oogpunt van waaruit men die verschillende aanhechtsels overziet, doch welke waarde zulke indeelingen anders ook hebben mogen, in dit geschrift zal ik mij er toe bepalen de aanhechtsels zóó te rangschikken dat de feiten zoo duidelijk en geleidelijk, als mij mogelijk is, in 't licht gesteld worden. Gemakshalve en om eindelooze herhalingen te vermijden zal ik de affixen in den oorspronkelijken vorm opnoemen.

1. *An*, F. en Pol. — *a*. Achter substantieven geeft dit hetzelfde te kennen als in onze taal het suffixe —*ig*, het adj. —*rijk*, als laatste lid eener samenstelling, en verwante suffixen of woorden. Dus komt van F. *ng ke le*, grond, *ng kel eng ke le -a*, smerig; van *song ko -song ko*, vuilnis, *mest hoop*, *song ko song ko -a*, vol vuilnis; van *somo*, aarde, *somo so mo -a*, smerig;

van ulo, worm, made, ulo-uloa, wormstekig, vol maden; van drenga, gom, kleverig vocht, drengadrengat-a, kleverig. In de herhaling ligt het begrip van ons «nog al», dat licht in dat van «zeer» overgaat. Is de stam niet herhaald, dan kan men het affix weêrgeven met «voorzien van» of een soortgelijken term; bijv. dreke-a, met eene holte, hol (adj.), van dreke, holligheid.

Op dezelfde wijze wordt an in 't Sam. gebezigd: lupe-a, duivenrijk, van lupe, duif; tangatā (uit tangata + a(n) samengetrokken), volkrijk, van tangata, mensch; namu-a, vol muskieten, van namu, muskiet. Als substantieven geven de woorden op an de plaats waar iets in menigte aangetroffen wordt te kennen; dus niu-a, plaats waar veel palmen staan, volkomen identisch met Tag. niyugán; soortgelijk O. J. pucangan<sup>1</sup>.

Een met ons suffix -ig verwant begrip wordt uitgedrukt door den uitgang van 't part. perf. pass., meest met, soms zonder voorgevoegde partikel ge of be. Hetzelfde geschiedt in 't Skr., 't Engelsch, enz. Ons «besmeerd» komt nagenoeg op hetzelfde neêr als «smerig»; ons «gelukkig» laat zich in 't Lat. vertalen met *fortunatus*. Ons «platbodemd» met van platten bodem voorzien. Voorbeelden dat de eene taal -ig of daarmee identischen uitgang, en de andere 't part. perf. pass. gebruikt zijn talrijk genoeg; ik herinner slechts aan Eng. starry, waar wij zeggen «gesternd» en 't Skr. tārakita. Eigenlijk beteekent «gesternd, tārakita» met sterren bezaaid; is het dus een passief begrip, terwijl «starry» z. v. a. sterrenrijk, sterren hebbende is; evenzoo is F. tubu-a «met uitspruitsels bedekt, vol onkruid». De grenslijn is in veel gevallen zóó flauw zichtbaar dat ze telkens overschreden wordt. In 't M. P. nu vervult an de rol zoowel van ig, enz. als van zulke passieve eigenschapswoorden, als ik ze zoo noemen mag. Zoo beteekent Sam. aitu-a, door Anitu's bezocht, haunted; fangu-a opgewekt, wakker, van fangu, O. en N. Jav. bangun<sup>2</sup>; angina, door den wind bewogen, waar 't Jav. met voorgevoegd ka of kě, dat op zich zelf reeds aan Indo-Germ. suffix ta beantwoordt, zegt kanginan; F. heeft hetzelfde woord, *ðangin-a*, vertaald met «blown away or about by the wind», doch het laat zich nagenoeg geheel weêrgeven met ons «bewaaid»; het passief treedt in al deze afleidingen

<sup>1</sup> Pucangan, een plaatsnaam, is, zooals mij uit eene mededeeling van v. d. Tuuk bekend is (Bijdr. Kon. Inst. 4, X, 1885, p. 568), het inheemsche woord, dat in de door mij aldaar vertaalde inscriptie ter eere van Er-Langga vertaald is met Skr. Pūgawat.

<sup>2</sup> Fangu-a bestaat uit fangun + an; of nu de *n* hier eenvoudig uitgevallen is, gelijk tusschen klinkers meermalen geschiedt, dan wel of het woord eene nieuwe of vernieuwde afleiding is, nadat fangun reeds zijn sluitletter had verloren, is niet te zien. Dat er zulke nieuwe of vernieuwde afleidingen bestaan, blijkt uit i'ā, vischrijk, want dit kan alleen zóó verklaard worden dat het oudere ika*n*, visch, reeds ika, iā, geworden was, toen men het affix er achter voegde. Anders zou het iā-a, of zelfs iāna, luiden.



duidelijk op den voorgrond. Nagenoeg geheel en al een gerundief is Sam. longo-a, gehoord wordende, te hooren, geheel de tegenhanger van Jav. wěruhan, te weten. Doch dit wěruhan is ook wel eens adjectief, in den zin van «licht te hooren krieggende», en Jav. rungon, vormelijk identisch met Sam. longo-a, komt toevallig alleen als adj. voor, als «scherp van gehoor». Geheel passief is ook Sam. tanu-a, te begraven, wat kan begraven worden; en zoo ook het etymologisch identische Jav. ta n ě m a n, wat gepoot is, plantsoen. Van denzelfden aard zijn Tag. u s á p a n, wat er gesproken wordt; ta n ú n g a n, wat gevraagd wordt. Ook van personen, bijv. Jav. u t u s a n, wie gezonden wordt. Hoezeer longo a e. dgl. iets passiefs uitdrukken, zijn het toch geen bepaalde deelwoorden, indien men namelijk gerundieven of verbaaladjectieven van de deelwoorden scheidt. Juist de moeilijkheid om die grammatische kategoriën overal streng uit elkander te houden, is de beste verklaring van 't feit dat het aanhechtsel a n in 't M. P. zooveel toepassingen toelaat.

Behalve *δ a n g i n a* verdienen uit het F. eene opzettelijke vermelding: *d a v e n a*, meêgesleept (door den stroom)<sup>1</sup>; *d r o d r o n g - a*, hetz.

In nauw verband met die beteekenis van -a n welke men kan weêrgeven met «in ruime mate» of «in sterken graad voorzien», is die welke men aantreft in zulke woorden als Tag. *i l u n g á n*, Bis. *i l ú n g a n*, grootneuzig; Tag. *u l u - u l u h a n*, koppig; *n g u s ú a n*, met een groote snuit. Hierbij sluiten zich verder aan uitdrukkingen als Tag. *b i b i g á n*, Bis. *t a b í a n*, babbelaar, e. dgl., en eindelijk -a n in den zin van «zeer» bijv. in Ibn. *n g i - s i n g i s i t á n*, zeer zwart, van *n g i s i t*, zwart; en in de superlatieven of comparatieven met voorvoegsel *k a* en aanhechtsel a n; bijv. Ibn. *k a r a - k a y á n*, slechtste; Sang. *k a r a l a k i s a n*, hetz.; Sang. *k a p i a n*, beste; Bat. *g a b e á n*, rijker; *d a t u á n*, knapper dan *Datu*.

Er zijn gevallen waarin -a n regelmatig afwisselt met -i. Ofschoon het aanhechtsel ook in zulke gevallen zonder twijfel in oorsprong één is met het -a n dat wij reeds hebben leeren kennen, zal ik het later te gelijk met -i behandelen, omdat de twee aanhechtsels geheel hetzelfde uitdrukken en elkaar slechts aanvullen<sup>2</sup>. Vooraf zullen wij het affix *ē n* beschouwen.

<sup>1</sup> Hazlewood in zijn Gram. (1872) vat zulke vormen op als onregelmatige passieven; hij bedoelt daarmee dat bepaalde passieve werkwoorden gekenmerkt worden door 't aanhechtsel i, terwijl a het kenmerk des actiefs is. Doch de schijnbare afwijkingen van den regel komen juist bij die woorden voor welke het karakter van een adjectief dragen; adj. namelijk in dien zin waarin ons *u i t n é m e n d*, *u i t m ú n t e n d* adj. zijn, doch *u i t n e m e n d e*, *u i t m u n t e n d e* deelwoorden.

<sup>2</sup> Een enkele maal vinden we a n door i vervangen zelfs in den zin van -ig; in duka-*dukal-i*, smerig, van duka (uit duka), vuiligheid; ook als adj. vuil, volgens Hazlewood.



2. Het affix -*ən*, of na klinkers ook -*n*, mag in bepaalde gevallen met -*an* verwisseld worden. Zoo zegt men bijv. in 't O. J. *karatwan* en *karatun*, koninkrijk, koningschap, enz. naar verkiezing; het Bat. verkiest voor soortgelijke woorden -*ən*<sup>1</sup>, Mal. en N. Jav., de Philipijnsche talen -*an*. Voor den zoogenaamden excessief van 't N. Jav. dient meestal -*ən*, of -*n*, doch -*an* is niet geheel uitgesloten; dus zegt men zoowel *kakehan*, te veel, als *kakehən*. De aanhechtsels -*an* en -*ən*, *n*, zijn dus zeker met elkaar verwant, doch ze vervullen gewoonlijk ieder hun eigen rol. Het begrip van «behebt» met zeker ongemak, zekere ziekte, wordt regelmatig door *ən* uitgedrukt. Deze functie van *ən* is zóó wel bekend, dat het voldoende zal wezen te herinneren aan Jav. woorden als *barahən*, met melaatschheid behebt, melaatsch; *uwanən*, Tag. *ubánin*, Bis. *ubanon*, grijscharig; Tag. *galisín*, schurftig; *piyohín*, jichtig; Bis. *nukáon*, schurftig; Bat. *batuhon*, aan hoest lijdende; *arunon*, koortsig. Hoe dicht -*ən* in zulke woorden staat bij -*an*, blijkt duidelijk wanneer men bijv. een Tag. *ilungán* «narigudo» vergelijkt met *tiyánin*, «barrigudo», van *tiyan*, buik<sup>2</sup>. Ook daar, waar het passiefbegrip op den voorgrond treedt, zijn -*an* en *ən* door een telkens overschreden wordende grenslijn gescheiden. Bijv. O. Jav. *inumən* is moettende of zullende gedronken worden, te drinken, Bat. *aekinumoni gadjá* «aqua elephantis bibenda», doch Tag. *inumín* is «wat te drinken is, iets om te drinken», dus O. en N. Jav. *inumán*<sup>3</sup>.

De vorm, dien *ən* in 't F. en Pol. aanneemt, is natuurlijk *o*, terwijl *n* geheel wegvalt, doch een spoor van zijn vroegere aanwezigheid nalaat in de lengte van den onmiddellijk voorafgaanden klinker, ten minste in 't Sam. Een voorbeeld van een adj. op *ən* is F. *tabong-o*, *tabon-o*, verscholen, verhuuld, van st. *tabong* = O. J. *tawəng*. In beteekenis verschilt dit *tabongo* niet van O. J. *katawəngán*<sup>4</sup>; in vorm echter komt het overeen met O. J. bijwoord *usən*, snel, gezwind, en andere bijwoorden op *ən*, die gewoonlijk slechts bij imperatieven dienst doen en te vergelijken zijn met onze op bevelenden toon uitgesproken woorden *opgepast!* *niet gedraald!* en dgl., waar N. J. di vóór het woord voegt<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zie v. d. Tuuk, Tob. Spr. (2<sup>de</sup> stuk, 1867) § 127.

<sup>2</sup> Vgl. ook in 't Bat. uitdrukkingen als *hatsitan*, pijn voelende, met *haleyonon*, hongerig. Zie v. d. Tuuk, Tob. Spr., l. c. § 134.

<sup>3</sup> In 't Dairisch heeft *ən* op weinige uitzonderingen na *an* vervangen; zie v. d. Tuuk, Tob. Spr. bl. 203.

<sup>4</sup> O. a. Bhār. Yuddha 407; in den zin van: werd verhuuld, verduisterde (intr.), Bhoma-Kāwya, p. 25.

<sup>5</sup> Ditzelfde di dient ook, gelijk men weet, als middel om een passief te vormen; het Tombul. daarentegen bereikt hetzelfde doel door aanhechting van *ən*; dus zegt het *iləkkən*, het wordt gezien, waar Jav. heeft di *tilik*. Ook hierin ziet men de verwantschap, niet in oorsprong, maar in toepassing, van voorzetsel di (al. *i*) en affix *ən*.

Met *ən* gevormd is ook Sam. *sisifo* in de uitdrukking *mata sisifo*, opgegeven als zijnde een scheldwoord; klaarblijkelijk is de eigenlijke beteekenis «scheeloogig», van stam *sisif* = Jav. *sisip*, *scheef*. *Sisifo* geeft dus een gebrek te kennen, evenals Jav. *u wan ən*, Tag. *ubanin*, Bis. *ubanon*. Een woord als Bat. *inumon*, Tag. *inum in*, is Sam. *ààn o*, uit *kakanən*, vleesch; daarentegen F. *kakana*, uit *kanan-an*, voedsel, te vergelijken met O. J., Mal. *inuman*, drank.

De zwakste vorm van 't aanhechtsel, namelijk *n*, heeft een spoor achtergelaten in Sam. *namū*, vol muskieten, plaats waar veel muskieten zijn, dat naast *namua* in gebruik is. Een soortgelijk geval doet zich voor in *fetū*, ster, Mao. *whetu*, uit *fetun*. De meeste talen verkiezen in dit woord het vollere *ən*, sommige daarentegen 'n, een enkele bezit beide vormen. Dus Bug. *witoəng*, Mak. *bintoəng*, Tag. *bituin*, Bis. *bituon*, doch Ibn. *bitun*, en Sang. heeft beide: *wituən* en *witun*.

3. De affixen *-an* en *-i* als wederzijdsche plaatsvervangers<sup>1</sup>. De woorden waarin *-an* en *-i*, onder bepaalde voorwaarden, elkaars plaats moeten innemen en dus, om zoo te zeggen, defectieve aanhechtsels zijn, laten zich tot twee hoofdgroepen brengen: 1. dezulke waarin *-an* of *-i* een veelvoud of verwant begrip te kennen geeft; 2. dezulke waarbij *-an* of *-i* dient om den overgang der handeling op een voorwerp aan te duiden.

De voorwaarden waaronder de plaatsvervangings van *-an* en *-i* geschiedt, is niet in alle talen dezelfde. Er zijn zelfs ettelijke talen waarin 't eene aanhechtsel 't andere geheel of nagenoeg geheel verdrongen heeft, doch als men ziet hoe zulke ver uiteenloopende M. P. talen als 't Bat. en Jav. eenerzijds en 't F. anderzijds in 't bezit van *-an* en *-i* overeenstemmen, dan kan het niet twijfelachtig zijn of de overhand die *an* of *i* in andere dialecten gekregen heeft, is een gevolg van verarming. Men lette bijv. op het Tag., dat slechts eenige weinige imperatieven op *i* bewaard heeft, o. a. *bukasi*, *tingkasi*; vormen die geheel in de lucht zouden zweven indien er niet in een ouder tijdperk der taal regelmatig vormen op *i* in zwang waren. Hetzelfde is van toepassing op het Bikol, en in mindere mate op het Bisaya, dat zoowel ten opzichte van 't aanhechtsel *i* als van 't gebruik der oude conjunctieven heel wat oorspronkelijker is dan het Tag.<sup>2</sup>.

Het Bat., Jav. enz. bezigen *-i* ter vorming van intransitieve werkwoorden om het veelvuldige der handeling of een meervoud der subjecten aan te

<sup>1</sup> Ook in de Arische talen treden de suffixen *an*, *n* en *i* voor elkaar in de plaats: o. a. in Skr. *akṣi*, *asthi*, *dādhi*, *sakthi*, welke in bepaalde naamvallen en afleidingen vervangen moeten worden door *akṣan*, *asthan*, enz. Zoo ook bij 't voornaamwoord *i* (*ayam*), dat door *ana* vervangen wordt.

<sup>2</sup> Zie de Métrida, *Arte lengua Bisaya Hiliguayna* (1818), p. 9; 31; 74.

duiden. Dus Bat. *manurati*, gedurig schrijven, of schrijven (van veel personen); *marbungai*, bloeien (van meerdere boomen); *maridi*, baden (van meer personen) of veel baden<sup>1</sup>; Jav. *anggitiki*, *anggebagi*, slaag geven; slaan (door meerdere personen); *ñekeli*, vatten (door meerdere subjecten); meer dan éénen vatten; enz. Het Bat. kent echter ook intransitieven op *an*, om een meervoud van subjecten te kennen te geven; bijv. *marhabangan*, vliegen (van veel vogels); *maronggopan*, zitten (van veel vogels).

Voor zoover ik heb kunnen nagaan, worden er in 't F. en Pol. geen andere tegenhangers van zulke intransitieven op *i* of *an* aangetroffen, dan de wederkerige werkwoorden, enz.; als F. *vei-loman-i* elkander beminnen; *vei-vosak-i*, samenspreken; *samenspraak*; Sam. *fe-alofan-i*, elkaar beminnen.

Verzamelwoorden op *-an*, zooals Jav. *godongan*, loover; *kayon*, *kakayon*, geboomte; of ook met prefix, zooals Ibn. *gibalayan*, huizen, en dgl. worden in 't F., gelijk wij gezien hebben uitgedrukt door het als voorvoegsel gebezigde *vei*, geweest. *vi*, Sam. *fe*. Doch er zijn eenige, buiten kijf overoude, woorden die het met *an* synonieme *i* vertoonen en een collectief begrip uitdrukken. Aldus F. *vut-i*, haren, veëren, wol. De wortel of bloote stam is M. P. *wut*, dat men terugvindt in Ibn. *but*, gewoonlijk meerv. *bubut*, voorts in Tombul. *wutwut*, Tag. *butbut*, haren uittrekken; in Jav., Mal. *rambut*, hoofdhaar, en Jav. *djembut*, Mal. *djambut*, Bis. *sabut*, haar aan de schaamdeelen<sup>2</sup>. Door verschillende middelen wordt in *bubut*, *vuti* en *rambut* hetzelfde te kennen gegeven, namelijk iets collectiefs, iets meervoudigs. De vraag is of in Tombul. *warasi*, Tont. *parasi*, lichaamshaar, niet dezelfde waarde aan *i* mag toegekend worden. Naar ik vermoed, is ook in F. en Pol. *tui*, heer, vorst, de *i* niets anders dan een synoniem of plaatsvervanger van *an*, zoodat *tui* een wisselvorm zou wezen van O. J. *tuhan*, *tuwan*, Mal. *tuwan*<sup>3</sup>. In dit geval is *i* niet een meervoudvormer, evenmin als *ra* het altoos is; het is een augmentatief of superlatief, en synoniem met *ra*, *da* in Indon. en F. *ratu*, *datu*, dat tot

<sup>1</sup> Zie v. d. Tuuk, Tob. Spr., l. c. bl. 102; 113; vgl. § 57.

<sup>2</sup> Deze twee woorden leveren een aardig voorbeeld hoe de taal van de variëteiten van één klank gebruik maakt om kleine wijzigingen in de beteekenis uit te drukken. De *dj* moet hier uit een palatale *d* — niet juist *dj* — ontstaan zijn, eene *d* welke uitgesproken werd door de tong te slaan tegen 't verhemelte iets hooger dan dáár waar de linguale *d* — waaruit *r* — gevormd werd. In de hedendaagsche uitspraak loopen *dj* en *r* tamelijk ver uiteen.

<sup>3</sup> Ik geloof niet dat *tuwan* eene afleiding is van *tuwa*, maar dat beide op gelijken trap staan in zooverre beide tot wortel hebben *tu*.

tui in dezelfde verhouding staat, wat den vorm betreft, als rambut<sup>1</sup> tot vuti.

Of in F. dui, Lat. singuli, *i* te vergelijken is met het synoniem, an, bijv. in Jav. idjen<sup>2</sup>, is onzeker.

Overgaande tot de behandeling der transitieven op *i* of an, acht ik het, tot voorkoming van misverstand, niet overbodig er aan te herinneren dat de benaming van «transitief» in Roorda's Javaansche Spraakkunst uitsluitend op deze ééne soort van transitieven wordt toegepast. Die benaming, het is niet te ontkennen, heeft meermalen aanleiding gegeven tot misverstand. De werkwoorden op *i* of an zijn eigenlijk samengestelde werkwoorden, en tevens transitief, gelijk zooveel samengestelde werkwoorden in de Arische talen het zijn, maar ze kunnen geen aanspraak er op maken de eenigste transitieven te wezen. Indien men ze met alle geweld wilde sorteer en met een etiketje voorzien, zou men ze locatiefwerkwoorden kunnen heeten, doch beter is het hun in 't geheel geen bijzonderen naam te geven. Niet op den naam komt het aan, maar op eene heldere voorstelling van hetgeen zulke samengestelde werkwoorden krachtens de bestanddeelen waaruit ze samengesteld zijn kunnen en moeten beteekenen.

Bij deze soort van transitieven zijn in O. J., Bat., N. J. de rollen tusschen an en *i* zóó verdeeld, dat het eerste optreedt bij de meer naamwoordelijke passievormen, d. i. bij de zoodanigen die gevormd zijn met een infix of nietvoornaamwoordelijk voorvoegsel, alsook bij afgeleide naamwoorden; het laatste, *i*, in alle overige gevallen. In 't Mak. en Bug. is het eigenlijk evenzoo<sup>3</sup>; Sund. en Day. bepalen zich uitsluitend tot an; de Philipp. talen, 't Sang. en Tombul. maken deels een zeer beperkt, deels in 't geheel geen gebruik meer van *i*. Voor 't F. kan men als algemeenen regel stellen, dat -an gebruikt wordt in 't actief, behalve waar het object, onmiddellijk volgende, bestaat uit een persoonlijk voornw. of eigennaam, of wel geheel onbepaald is, want in deze laatste gevallen, gelijk ook in alle andere niet vermelde, wordt -*i* vereischt. Derhalve: tarongi is «gevraagd worden», raïdi «gezien worden», doch onder bepaalde omstandigheden ook «vragen» en «zien» (trans.); taronga, raïda zijn altijd actief. Zoo ook is kai, gezegd worden, doch kaya (d. i. kai + a), zeggen. Tot nadere verduidelijking van den regel mogen de volgende uitgekozen volzinnen strekken.

De vertaling van Matthaeus 2, 4: «he demanded of them» luidt: «sa ta-

<sup>1</sup> De toegevoegde nasaal komt ook voor in Jav. rëmbulan, van wulan.

<sup>2</sup> F. dukadukali is niet alleen adj., zooals boven vermeld, maar tevens subst., evenals het grondwoord duka (uit dukal). Men zou geneigd zijn hieruit op te maken dat hier en daar i en an regelloos elkaar vervangen.

<sup>3</sup> Voor nadere bijzonderheden zie men Matthes, Boeg. Spr. (1875), § 62 en § 109.

rongi ira ko koya», doch van 2, 7: «Then Herod — enquired of them diligently» is: «Ia ko Heroti — sa ngkai taronga matua vei ira». Matth. 25, 43: «and ye visited me not» is overgezet: «ka dou a senga ni mai raidi au» (eig. «gij hebt niet naar mij gezien»), doch Matth. 2, 2: «keitou a raida na nona kalokalo», is: «wij hebben zijne ster gezien»; 25, 24: «vaka sa volai», is «zooals geschreven is»<sup>1</sup>; volā (d. i. vola + a n) beteekent iets bepaalds schrijven, opschrijven, merken. In Matth. 26, 31 leest men: Au na yavita na i-vakatawa», d. i. «Ik zal den herder slaan»; daarentegen: «sa yaviti Joni ko Wiliami», d. i. «William sloeg John». Wel kan yaviti ook passief voorkomen, bijv. in «sa yaviti ko Joni», d. i. «John werd geslagen», doch dan moet het onmiddellijk volgende woord een nominatief zijn. De nominatief wordt duidelijk uitgedrukt door ko, terwijl in «yaviti Joni» John het nominatiefteeken mist en dus voldoende als object gekenmerkt wordt.

Zooals reeds gezegd, bezigt men den vorm op -i, wanneer het object in onbepaalden zin genomen wordt; bijv. «sa laki ðovi itutu ko Ra Ngkasikalolo», d. i. «Heer Mier ging om brandhout te halen». Zoo ook singani malo, doeken in de zon drogen; doch singana na malo, het doek in de zon drogen; singani is tevens passief.

Het object behoeft niet altoos uitgedrukt te wezen; het ligt vaak in het woord opgesloten, bijv. kayavua, tot hem zeggen; zulks vloeit voort uit den aard van deze soort transitieven.

Eene uitzondering, of schijnbare uitzondering, op den gestelden regel is het, wanneer stammen op i, hetzij primaire of secundaire, in 't actief eene a toevoegen, in stede van de i in a te laten overgaan. Bijv. soli, solia geven, c. dgl. Matth. 26, 23 staat: «ongko ena soli au yani», d. i. «die zal mij verraden», doch 24: «ia ka ða vua na tamata ko ya sa solia yani na Luveni tamata», d. i. «but woe unto that man by whom the son of man is betrayed». Doch soli drukt zonder twijfel soli, d. i. soli + i, uit, zoodat de uitzondering slechts schijnbaar is en niet anders dan aan eene onnaauwkeurige spelling te wijten is. Eenigszins anders staat het gesteld met kani, gegeten wordende, te eten, eetbaar, hetwelk als actief — behalve vóór persoonl. voornaamwoorden en eigennamen in den accus. — kania heeft; bijv. Matth. 26, 26: «taura, kania», «neemt! eet!», en als intransitief kana; dus «Ia ni ratou ra kana tiko», «en als zij aan 't eten waren». Kani is reeds zelf afgeleid van kan, en het zou dus als transitief kunnen optreden, zonder dat op nieuw i werd toegevoegd, doch in 't F. is kani als een secundaire stamvorm te beschouwen. In veikanikani, elkander opeten, waar het i van veelvuldigheid toegevoegd is, wordt de lengte der i door Hazlewood

<sup>1</sup> Weinig verschillend van volai is vola, eig. duidelijk, doch ook gebruikt in den zin van «geschreven», bijv. Matth. 2, 5.

uitdrukkelijk aangegeven; er blijkt tevens uit dat *kani* geheel en al als wortel behandeld wordt. Daar nu meermalen een stam, bijv. *vola*, geschreven, even goed als het afgeleide *volai*, tot *volā* (d. i. *vola* + *a*) in de verhouding staat van een passief tot een transitief, zou ook *kani* met korte *i* kunnen verklaard worden als in 't gebruik niet verschillende van een denkbaar *kani* (d. i. *kani* + *i*).

Een dergelijk woord als *vola*, is *ta*, of *tata*, hetwelk hakken (intr.), of gehakt beteekent, terwijl het transitief er van in 't actief *taya* luidt. Daar het vereischte aanhechtsel niet *ya*, maar *a* is, rijst de vraag hoe de *y* te moeten verklaren. M. i. aldus: *ta* is 1° de wortel van *tata*, d. i. Jav. *tatah*, beitel, dat in *panatah*, snijder van Wayangpoppen, duidelijk ook den zin van snijden vertoont; voorts Bis. *tatha*<sup>1</sup>, kappen; het zal 2° aan Day., Bis., Tag. *tatak*, Mao. *tata* stam *tatak*, blijkens *tatakanga*, Mal. *tātak*, Jav. *tētak*, Mlg. *tatakā*, knotten, kappen, kloven, beantwoorden. De vorm *taya* behoort bij 't eerste woord, en is dus ontstaan uit *tah-a*; F. *y* vervangt in tal van woorden eene oudere *h* (zie woordenlijst onder de *y*). Vermits het stamwoord *ta* reeds in de behoefte, voor het passief, voorziet, en *tayi* of *tai* dus als passief overbodig is, en als actief vóór een persoonl. voornw. of eigennaam niet te pas komt, laat zich de afwezigheid van een transitief op *i* verklaren<sup>2</sup>.

Vatten wij de voorafgaande opmerkingen aangaande het spraakgebruik van de affixen *i* en *an* ter vorming van woorden die eene veelvuldigheid der handeling te kennen geven en van transitieven samen, dan komen wij tot de slotsom dat het F. aan *i* een ruim gebied laat, in tegenstelling tot de Philippijnsche en Noordcelebessche talen. Op de verhouding van 't F. te dezen opzichte tot het Pol. komen we later terug. Vooraf zal het noodig zijn een verschijnsel ter sprake te brengen welks verklaring tot de allermoeilijkste vraagstukken der Fidji-spraakunst behoort, en bij de geringe kennis der tongvallen die wij thans bezitten wel kan en moet beproefd worden, doch zonder dat wij ons vleien mogen de duisternis geheel te kunnen doen verdwijnen.

Het bedoelde verschijnsel bestaat hierin, dat *i* en *an* nu eens gevoegd worden achter een grondwoord in de gedaante welke dit in 't F. anders heeft; dan eens van zulk een grondwoord gescheiden zijn door zekere medeklinkers. Dus komt van *vola*: *volai*, *volā*; van *lewa*: *lewai*, *lewā*; van *mate*: *matea*; van *kune*: *kunea*; van *solī*: *solia*, e. dgl.; maar van *singa* komt: *singani*, *singana*; van *rongo*: *rongoḍi*, *rongoḍa*; van

<sup>1</sup> De *h* is in 't Bis. en Tag. zeer onderhevig aan omzetting.

<sup>2</sup> Buitendien zou een *tai* in 't F. zeer wel *ta* kunnen worden, zooals blijkt uit *da*, *drek*, bijvorm van *de*, M. P. *tai*.

ḍa: ḍati, ḍata; van suḍu: suḍuma; van lako: lakovi, lakova; enz. Van daar dat Hazlewood (p. 37) als aanhechtsels opsomt: a, ḍa, nga, ka, ma, na, ra, ta, va, wa en ya; waarbij te voegen zijn i, ḍi, enz. Al deze affixen of schijnaffixen hebben volkomen dezelfde functie als het eenvoudige an (of i), zoodat bijv. lakovi in beteekenis gelijk is aan lako + i, en lakova aan lako + an, hoewel lako-i en lako-a niet in 't F. bestaan. Deze identiteit nu in waarde tusschen vi, va en i, a, enz. moet de grondslag zijn van elk verder onderzoek naar den oorsprong en aard dier medeklinkers.

Reeds dadelijk kan men beginnen met aan te toonen dat eenige der medeklinkers niet anders zijn dan de oude sluitletters van den stam, welke aan 't wordeinde in 't F. moesten wegvallen, doch, vóór klinkers staande, gespaard bleven. Bijv. ḍā, slecht, boos, beantwoordt aan Mal. dja<sup>h</sup>at (zie woordenlijst) en het is dus natuurlijk dat na aanvoeging van i en an daaruit gesproken is ḍati en ḍata.<sup>1</sup> Van ḍavu komt ḍavuta, uit den grond trekken, want het is Day. dja<sup>w</sup>ut, enz. (zie wdl.). Het spreekt van zelf dat de oude sluitletter alleen in zulke afleidingen zich zal vertoonen die van de oudere taal geërfd zijn, en dat in nieuwere afleidingen, ontstaan in een tijd toen de stammen hun eindmedeklinker reeds verloren hadden, het stamwoord in zijne nieuwere gedaante optreedt; zoo bijv. in ḍavui-vuvutaka, bij de wortels uitrukken, uitroeien, van hetzelfde ḍavu + affix i + vuvu (vgl. Tombul. wutwut), en een ander later te behandelen affix. De betrekkelijke nieuwhed van het woord blijkt al uit het samengestelde karakter er van.

Uit de woordenlijst zal men de overtuiging kunnen putten dat de t in de uitgangen ti en ta tot den stam behoort; dat zulks altoos het geval is, mag niet beweerd worden, vóórdat men de identische stammen in de verwante Indon. talen heeft aangewezen. Daarenboven komt t in 't F. zelf — gelijk later zal aangetoond worden — alsook in 't Sang. wel eens als klinkerscheider voor, evenals bijv. k in 't Mak., Bug., Jav., enz. Zoo wordt in 't Sang. ongo met affix an: ongotan; seke, (Tombul. seke): seketan; enz. Het is derhalve volstrekt niet onwaarschijnlijk, dat in enkele woorden op ti, ta de t dezelfde, zuiver phonetische waarde heeft<sup>2</sup>. Eindelijk mag men de onderstelling wagen dat t in sommige woorden eenen anderen sluitklank vervangt; in 't Mao. althans is zulk eene t meermalen bewijsbaar uit eene s of r ontstaan; en even vaak is die medeklinker in hetzelfde Mao. louter een klinkerscheider (zie wdl. bij rama; mahana; aha). Men kan dus

<sup>1</sup> Een paar regels over ḍa ma zijn hier weggelaten. (Noot van 1916).

<sup>2</sup> In vinaka-ta, beamen, goedkeuren, is de t niet te verklaren dan als zuiver phonetisch invoegsel.



zeggen dat de *t*, welke in 't F. de affixen *-t* en *-an* voorafgaat, van drieërlei aard kan wezen. Overal waar die *t* zich vertoont in woorden, wier stam in de verwante talen op eene *t* uitgaat, behoort zij tot den stam. Doch waar de vergelijking onzeker is of de verwante talen onderling afwijken, is het hoogst moeilijk uit te maken welke der drie soorten van *t* men vóór zich heeft. Nemen wij bijv. F. *livata*, treffen (van den bliksemstraal), van *liva*, bliksem. Dit laatste is eene omzetting — die ook, opmerkelijk genoeg, in 't O. J. *lewa* terugkeert — van Sam. *uila*, Mao. *uira*, Bug. *bila*, Sumb. *bila* of *bilak*. Houden wij hierbij in 't oog dat woorden met en zonder sluitenden medeklinker meermalen met elkaar afwisselen, en dat zoowel *t* als *k* in zulke gevallen geenszins tot de zeldzaamheden behooren <sup>1</sup>, dan aarzelen we eene stellige uitspraak te doen omtrent den aard der *t* in *livata*. Het kan eenvoudig een klinkerscheider wezen, en dan moet de oude stam *liva* geweest zijn, in overeenstemming met O. J. *lewa*; het kan even goed de plaats van eene oudere *k* vervangen, en dan luidde de stam oudtijds *livak*, in overeenstemming met Sumb. *bilak*; eindelijk is het mogelijk dat het woord eertijds *livat* of *uilat* luidde, naar het model van Indon. *kilat* <sup>2</sup>. In zeker opzicht is het onverschillig welke der drie gevallen men 't waarschijnlijkste acht; in geen van alle behoort *t* tot het affix.

Op de *n* der uitgangen *-ni* en *-na* is juist hetzelfde toepasselijk als op de *t*. Niets is duidelijker dan dat bijv. in het vroeger behandelde *ðangina* de stam: *ðangin*, en 't aanhechtsel: *an* is. Zoo ook is de *n* in *lomani*, *lomana* beminnen, een gevolg daarvan dat *loma*, hart, oudtijds op *n* uitging (zie wdl.). Soms staan vormen met en zonder *n* naast elkaar zonder verschil van beteekenis; o. a. *sole-a* en *solena* «to tie up in a bundle», van *sole*, waarvan *i-sole*, lijkwade; *i-solole*, bundel, pak. Daar ik niet weet met welk woord in de Indon. talen dit *sole* te vergelijken is <sup>3</sup>, durf ik over den aard der *n* in *solena* niets met zekerheid te zeggen, doch het heeft al den schijn alsof zij beantwoordt aan de Jav. *n*, in woorden als (ang)lana-*ni*, waarnaast O. J. nog *anglare* (d. i. *anglara* + *t*) kan bezigen; zoo ook O. J. *mangñani* en *mangñe*, Mal. alleen *mengñani*, N. J. uitsluitend *angñani*. Een derde vorm bij *solea* en *solena* is *solenga*, bepaaldelijk in den zin van in eene lijkwade wikkelen, evenals *sole-a*; het staat niet opgeteekend bij Hazlewood, doch komt voor in Hand. 5, 6. Hieruit blijkt in allen gevalle dit, dat *n* en *ng* met elkaar verwisseld worden; dat

<sup>1</sup> Bijv. Ibn. *agit*, doch Bat. *anggi*, Day. *andi*, O. J. *ari*, N. J. *ađi*, Mal. *adien* *adiq*; Mal. *tabiq*, doch Jav. *tabe*, O. J. *santabya*; Mal. *báiq*, Jav. *bahe* (in bet. *sahe*).

<sup>2</sup> Uit dit *kilat* moet Bug. *ila*, synoniem van *bila*, gesproken zijn.

<sup>3</sup> Misschien bevat het dezelfde bestanddeelen als O. J. *sahlai*, N. J. *sěle*, doch *zóc* dat *sa*, *sě* als «samen» is opgevat.



ook de sluitende neusklank eens woordstams aan deze verwisseling onderhevig is, heeft men kunnen opmerken bij *ta b o n o*, *ta b o n g o*, uit *ta b o n g*, O.J. *ta w ě n g* + affix *ě n*. Bij de veelvuldige verwisseling van *n* en *ng* in de tongvallen — om van 't verwante Pol. niet eens te spreken — kan het ons niet verwonderen dat dubbelvormen als *so l e n g a* en *so l e n a* voorkomen, en voorloopig mogen wij aannemen dat elke *ng* vóór *i* of *a n*, welke zich niet als vroegere sluitletter van den stam laat verklaren, eene varieteit is van *n*. Bij nieuwe afleidingen zal noch *n*, noch *ng* zich vertoonen, zelfs indien oudtijds de stam op eene nasaal uitging <sup>1</sup>. Hoe ook soms beide vormen, een oudere en een jongere, naast elkaar in gebruik kunnen zijn, ziet men o.a. uit *ka t o n a* (voor *ka t o n g a*) en *ka t o a*, in een doos doen, van *ka t o*, voor *ka t o n g*, Jav. *ka ṇ ṭ o n g*, zak.

De *m* behoort tot den stam in afleidingen als *u n u m a*, drinken. van F. *u n u*, M. P. *i n u m*. Verder is in 't oog te houden dat ze eenzijdig verwant is met *ng* en *n*, doch anderzijds met geheel andere klanken. Wat de verwantschap met de andere nasalen aangaat, is het voldoende te herinneren aan F. *ta m a t a*, mensch, = Sam. Mao. *ta n g a t a*, Marq. *ke n a t a*, Haw. *ka n a k a*, om ons tot F. en Pol. te bepalen. Zien wij nu dat van F. *ka t u*, vadem, klaarblijkelijk van denzelfden wortel als Jav. *nga ṭ u n g*, zich in eene horizontale richting uitstrekken, en *a n g a ṭ u n g*, recht uitgestrekt houden, afgeleid is *ka t u m i*, *ka t u m a*, vadem, met uitgestrekte armen meten, dan is het niet twijfelachtig of de stam is *ka t u m*, eene oudere of jongere varieteit van *ka ṭ u n g*. Welke van beide, *ka ṭ u n g* of *ka ṭ u m*, ouder is, doet hier weinig ter zake; 't Jav. zelf bezit dergelijke wisselvormen, o.a. *ḍ a y u m* = *ḍ a y u n g*, pagaai, en in 't Sang. zijn de voorbeelden van verwisseling der nasalen talrijk. Van *tu l u n g*, hulp, vormt het Sang. *tu l u m a n*, volkomen analoog met F. *ka t u m a*. Een ander voorbeeld van verwisseling der nasalen in 't F. is *ti l o m - a*, slikken, uit een ouder *ti l ě n*, waarvan ook *iti l o ti l o*, keel, Bat. en Bis. *to l o n*, Tag. *ti l i n*, Mal. *tā l a n* (vgl. woordenlijst). Hierin behoort dus de uit *n* gesprotene *m*, evenals in *ka t u m i*, *ka t u m a* tot den woordstam. Dit behoeft nochtans niet overal 't geval te wezen. Wat is de *m* bijv. in *ḍ u r u m a*, binnentreden, van *ḍ u r u*, ingaan? Vermits het overeenkomstige stamwoord in 't Sam. *u l u* luidt, en dit in 't passief *u r u f - i a* heeft, zoo volgt dat *ḍ u r u* één is met Jav. *su r u p*, ingaan. De *m* vervangt hier dus de verwante lipletter *p*, doch men behoeft niet de gevolgtrekking te maken dat die overgang eerst in 't F. heeft plaats gehad. Immers uit een tal van feiten moet men afleiden dat *r ě p* en *r ě m*, *ru p* en *ru m* bereids in de grondtaal als gelijkwaardig naast elkaar stonden,

<sup>1</sup> Hetgeen niet wegneemt dat de *n* wel eens ephelkystisch kan gebruikt worden, bijv. in *va ka ḍ a ḍ a n a*, slecht maken (Hazlewood, Gramm. 1872, p. 33), van *ḍ a*, uit *d j a h a t*.

en er is niets vreemds in, dat het F. een *surum*, het naverwante Pol. daarentegen, gelijk het ver afstaande Javaansch, *surup* zou geërfd hebben. Daar *ɸ* in 't F. hier *v* zou moeten geworden zijn, en de *v* veel minder licht met *m* kan verward worden dan de *ɸ*, is het meer dan waarschijnlijk dat *surum* naast *surup* althans in de moedertaal van F. en Pol. bekend was, zoo niet in de M. P. grondtaal. In elk geval maakt de *m* van *ɸurumi* deel uit van het stamwoord, en niet van 't affix. Ik vermoed hetzelfde van *vaka-suɸuma*, zoogen, oogenschoonlijk van *suɸu*, de borst; zuigen. Dat *suɸu*, borst, = M. P. *susu* is, trekt niemand in twijfel; in den zin van «zuigen» zal het ook wel hetzelfde woord zijn. Ook is het niet te ontkennen dat *vaka-suɸuma*, daargelaten het voorgevoegde *vaka*, groote overeenkomst vertoont met bijv. O. J. *suswanan*, N. J. *susonan*. Toch geloof ik niet dat *suɸuma* geheel identisch is met het Jav. *Ngoko*; *susum* is veeleer eene varieteit van den Kramavorm *sēsēp*, en geheel en al hetzelfde als *Ibn. sussup*, behoudens de verandering van *ɸ* in *m*. Daarentegen houd ik *susunga*, (een kind) opkweken, voor afgeleid van *susu*. Door eene andere uitspraak der tweede *s* en door eene wijziging van de letter, die het affix voorafgaat, wordt een verschil in beteekenis aangeduid. De *nga* kan de plaats vervangen van eene klinkerscheidende *n*. In samenstelling bezigt men den stamvorm *susu*; dus *susuyango*, zich zelf koesteren. Nu en dan vertoont zich eene *m* in ééne afleiding, een andere medeklinker in eene andere; o. a. in *vaka-lutuma*, laten vallen, terwijl «op iets vallen» *lutuka* luidt. Het schijnbare grondwoord *lutu* kan kwalijk iets anders wezen dan de jongere vorm van *luntun*, van den wortel *tun*, laten zakken, neêrlaten, waarvan o. a. *Ibn. itun*, *matun*, *mangun*; Mong. *mopotuntun*, Tombul., Tons. *tumonton*<sup>1</sup>. *Lutuka* is eene jongere afleiding, *lutuma*, eene oudere; in de laatste is de oorspronkelijke nasaal bewaard gebleven, doch overgegaan in de verwante *m*. Ofschoon er andere woorden met *m* voorkomen wier aequivalenten nog niet opgespoord zijn, mag men toch gerust beweren dat de affixen *mi* en *ma* van de lijst moeten geschrapt worden.

De beurt komt nu aan de *k*. Deze klank speelt, gelijk bekend is, in 't M. P. eene groote rol als klinkerscheider en sluiters<sup>2</sup>. Eene buitengemeene voorliefde voor den gutturalen klinkerscheider toonen 't *Mak* en *Bug*., want

<sup>1</sup> *Lun-tun* is een voorbeeld van klankafwisseling, waarvan men de wedergade vindt in Mong. *luntung*, uiteinde, spits = O. J. *tuntung*, *tungtung*. Hetzelfde beginsel ligt ten grondslag aan zulke Jav. woorden als *loro*, *leren*, enz. In 't *Ibn. moeten* bij herhaling van een stamwoord de verwante medeklinkers afwisselen; dus zegt men *lufugufu*; *bula-buga*, e. dgl.

<sup>2</sup> Ook in 't *Idg.*, hoezeer in mindere mate, is er een ophelkystische *k*, al is ze niet officieel als zoodanig erkend. Zulk eene *k* ontmoet men in Gr. *οὐκ*; in de *κ* der perfecti,

in deze twee talen treedt de *k* niet alleen op vóór allerlei affixen, maar vangt ze tevens verschillende andere medeklinkers. Dus in 't Mak. *kapala*, schip, *kapalaka*, 't schip; hier gaat de stam oorspronkelijk op eenen klinker uit; *kuli* (uit *kulit*), huid, *kulika*, de huid; *pala* (uit *palaḍ*), handpalm, *palaka*, de handpalm; *paī* (uit *pahit*), bitter, *paika*; *saba* (uit *sabab*), reden, *sabaka*; *langi* (voor *langit*), hemel, *langika*; *kikiri* (uit *kiris*), vijl, *kikirika*, de vijl; *kiyo*, roepen, *kiyokang*, roepen voor. Evenzoo in 't Bug.; van *duwi*, geld (Holl. *duit*), komt *duwi-k-i*, geld geven aan; van *tiri* (uit *tiris*), *tiriki*, gieten in <sup>1</sup>. Het Bug. bezigt echter ook andere medeklinkers, soms als bijvormen van *k*; o.a. *tanēki* of *tanēri*, bezwaren. De *r* is, voor zoover ik heb kunnen nagaan, nooit een eenvoudige klinkerscheider, maar ontstaan uit verzwakking van den oorspronkelijken sluitmedeklinker, *z*, *s*; dus van *luppē*, springen (uit *lumpēt*, *lumpat*) komt *luppēri*, springen op; *luppērēng*, wegspringen met; van *dja*, kwaad (uit *djahat*): *djari*, kwaad doen; van *lēpē* (uit *lēpas*): *lēpēri*, bevrijden, verlossen <sup>2</sup>, Jav. *lēpasi*. In *longori*, lang doen duren, van *longo*, Sang. *dēngu* (*rēngu*), O. J. *dangū*, is *r* diesoort van *triller*, welke in de Philipp. talen als *g*, in 't Day. als *h*, in 't Mal. als gewone *r* optreedt. Soms neemt het Bug. den jongeren vorm van een stamwoord tot grondslag der afleiding; o.a. van *ala*, nemen (uit *alap*) wordt afgeleid *alaī*, ontnemen aan. Wisselvormen, waarvan de eene de oudere, de andere de jongere gedaante van den wortel vertoont, ontbreken niet; daartoe behoort *lorosēng* of *lorokēng*, bezigen tot het nederlaten, van *loro*, nederlaten; de wortel is *ros*, waarvan *Tombul. ros*, laag zijn; *mēros*, gaan afdalen; *iroros*, omlaag gebracht; *rumoros*, klimt af; Tag. en Bis. met geheele herhaling, naar gewoonte, *los-los*.

Wij hebben iets langer bij 't Bug. en Mak. stilgestaan, omdat al de verschijnselen, die ons in die talen treffen, terugkeeren in 't F. De oorzaak van die overeenstemming ligt niet zoozeer in eene nauwere verwantschap, die er tusschen 't Pol. en 't Mak.-Bug. zou bestaan <sup>3</sup>, als wel in de klankwet

bijv. *δέδφοιχα*, mv. *δέδφμεν*, en dus ook in *δέδωχα*, enz., waarover de nieuwste werken over Idg. taal vergelijking nog allerlei onzin opdisschen; voorts in den aorist *έδωκα*, twv. *έδορν*, mv. *έδομεν*. In 't Latijn is *k* sluiters in de fem. op *trix*, enz.

<sup>1</sup> Zie voorbeelden bij Matthes, Boeg. Spr. (1875), § 62, vg.

<sup>2</sup> Daarnaast *lēpēsēng*, losmaken. Opmerkelijk is het dat hier, evenals in 't F. de oude stamvorm beter bewaard blijft vóór het affix *ēng*, en het gelijkwaardige F. *aka*, dan vóór de affixen *-an* of *-i*. Insgelijks vóór *ēng*, waar dit, in verband met een prefix, woorden die een werktuig beteekenen vormt; dus *akikirisēng*, toestel om meê te vijlen; daarentegen *kikirika*, de vijl.

<sup>3</sup> Hiermede wil ik nochtans niet ontkennen dat de aanrakingspunten tusschen de meer oostelijke talen van Indonesië en de Fidji-Polynesiërs in den woordenschat betrekkelijk zeer talrijk zijn.

voor den uitgang der woorden. De eindmedeklinkers vielen gelijkelijk uit, doch een herinnering, als 't ware, van hun bestaan lieten ze achter in de eigenaardige afgestooten uitspraak des voorgaanden klinkers. Men voelde dat er iets achter gestaan had; hechte men een met klinker beginnend affix aan, dan ontstond er een soort van hiaat, doch geen volledige. Zulk een hiaat kan licht in eene volledige gaping overgaan, en zal dan een tijd lang onaangetast blijven, om vroeger of later opgeheven te worden door nasalen, aanblazingen of welke andere klanken in een bepaald tijdperk in de taal als middelen om eene gaping te vermijden, in zwang zijn.

Om tot de *k* van het schijnaffix *ka*, *ki* in 't F. terug te keeren; even als in 't Bug. en Mak. staat die letter meermalen op de plaats — daarom nog niet: in plaats — van een verdwenen sluitmedeklinker, Zoo bijv. in *wilika*, tellen, van *wili*. Dit laatste is zonder twijfel O. en N. J. *wilis*, zoodat *wilika* de tegenhanger is van Bug. *tiriki*, van *tiri*, uit *tiri*, met afgestooten klinker, en dit *tiri* uit een nog ouder *tiris*. In 't bovenvermelde *lutuka* en *vakalutuka*, naast het meer ouderwetsche *vakalutuma*, is *k* klinkerscheidend, evenals bijv. in Mak. *kapala-k-a*, het schip. Hetzelfde mag men zeggen van *ramaka*, verlichten, van *rama*, Mal., O. J. en N. J. *damar*; met andere woorden, *ramaka* is gevormd geworden toen *ramar* reeds als *ram* à *klonk*; daarentegen is het in 't Mao. *ramatanga*, licht, de sluitletter, die bewaard gebleven is in de gedaante van *t*; hetzij die *t* zich uit een *d* ontwikkeld heeft, of omdat bij niet zeldzamen overgang van sluitende *t* in *r* het omgekeerde denkbaar is. Edoch, de *t* dient in 't Mao. even dikwijls als in 't Sang., en vaker dan in 't F. als hiaatdelger, zoodat de *k* in F. *ramaka* en de *t* in Mao. *ramatanga* mogelijkerwijze slechts verschillende, zuiver phonetische middelen zijn om hetzelfde doel te bereiken. Meermalen is het volstrekt niet meer uit te maken of eene phonetische *k* zich eerst in 't F. ontwikkeld heeft dan wel van de grondtaal uit zich heeft voortgeplant; bijv. in *balikali*, averechtsch, verkeerd. Immers ongeveer alle M. P. talen bezitten *balik*, *walik*, zelfs dezulke die betrekkelijk zeldzaam eene *k* toevoegen of voor eenen anderen sluiters (in casu: *k*) in plaats stellen. Naast *balikali* is *balibali* in zwang. Zoo in dergelijke gevallen de beslissing moeielijk is en dien ten gevolge de taalvergelijking bemoeielijkt wordt, hebben ze toch deze goede zijde dat men er uit leeren kan hoe nauw, tot zelfs in kleinigheden, 't F. zich bij de Indon. verwanten aansluit.

Grooter bezwaar dan de *k*, over wier karakter de verwante talen zooveel licht verspreiden, levert de *δ* vóór de aanhechtsels *i* en *a*. Voor een deel is de verklaring eenvoudig genoeg, want uit de bekende regelen van klankovergang kan men bij voorbeeld opmaken dat *δ* zich soms uit *s* ontwikkeld heeft, soms uit eenen gutturalen triller, die in de Philipp. dialekten als *g*, in

't Tombul. als *h*, in 't Mal. als *r* aangetroffen wordt, in 't Jav. meestal wegvallt. Ook eene Jav. *r*, Tag. en Bis. *l* kan in 't F. *ð* worden, althans daar waar Bat. en Ibn. eene *g* hebben, o. a. in *viða* = Jav. *pira*, Bis. *pila*, Bat. en Ibn. *piga*. De feiten bevestigen die onderstelling: F. *tangiði*, *tangiða*, beweenen, heeft zich ontwikkeld uit *tangisi*, *tangisan*, van M. P. *tangis*, weenen, F. *tangi*. In welke beteekenis 't aanhechtsel gebezigd wordt, is onverschillig; het oefent geen invloed op den overgang van de *s* in *ð*; dat ziet men o. a. uit *kamikamiða*, heel zoet, uit *kamikamisan*, van een oud *kamis*, verwant met Sund. *amis*, Tag. en Bis. *támis*, zoet. Ook is dezelfde overgang onafhankelijk van den aard des aanhechtsels; want uit M. P. *tangis* + affix *akan* komt in 't F. *tangiðaka*. Wat de *ð* uit' betreft, daarvan levert *rongoði*, *rongoða*, hooren (trans.) een zeker voorbeeld. Het stamwoord, in 't F. *rongo*, is Tag. *dingig*, Bis. *dongog*, Mal. *dāngar*, O. J. *rēngö*, N. J. *rungu*. In 't Bug. wordt in de gelijksoortige gevallen niets slechts deze klank, maar ook de *h* eene *r*; dus *elori*, liefhebben, van *elo*, willen; Ibn. *ilug*, zin, verlangen; Bis. *ilug*, wedijveren, werven, talen; doch ook *alëbirëng*, heerlijkheid, van *lëbi*, d. i. O. J. *lëwih*, Tag. *labí*; *masugirang*, rijker zijn, van *sugi*, d. i. Jav. *sugih*. Dewijl nu het Bug. de twee klanken laat samenvallen, is het verklaarbaar dat ook het F. uit eene *h* een *ð* ontwikkeld heeft. Dit is geschied o. a. in *tauði*, *tauða*, regenen op; neêrleggen; bevelen; van *tau*, klaarblijkelijk naverwant met Jav. *djawuh*, regen, en *dawuh*, vallen, gelasten, alsook met Tombul. *nawu*, Sang. *nawo*, Ibn. *nabu*, Mak. *náung*, vallen. Opmerkelijk is het dat het Bis. de *h* verwisseld heeft met de *g*: *náug*; wel een bewijs hoe de gutturale triller en de *h* elkaar naderen. Desnoods zou men ook van 't F. *tau* kunnen veronderstellen dat het reeds *taug* of *tau* uit een ouder *tauwh* ontwikkeld had, toen de afleiding *tauði* ontstond.

Tot zoover is de herkomst van *ð* zonder moeite aan te wijzen; niet hetzelfde kan men beweren wanneer wij die letter aantreffen achter stammen die elders steeds eenen klinker of tweeklank in den uitgang hebben. Zoo wordt van *rai*, gezicht, afgeleid *raiði*, *raiða*, zien (trans.). Dit F. *rai* kan toch kwalijk iets anders zijn dan Jav. *rahi*, gelaat, Mal. *dahi*, Mao. *rae*, voorhoofd. Nog duidelijker spreekt *butakoði*, *ða*, stelen; *veibutakoði*, overspel, uit *bu* (d. i. *but*) en *tako*, M. P. *takau*. In gevallen als hier bedoeld, zijn, dunkt mij, slechts twee verklaringen mogelijk: òf er zijn naast de ons bekende vormen van deze of gene stammen andere in zwang geweest die door eenen medeklinker, inzonderheid *s* en *h*, gesloten waren; of dezelfde medeklinkers werden nu en dan als klinkerscheider gebezigd. Ten gunste der eerste onderstelling zou men kunnen aanvoeren O. J. en Mal. *kumis*, baard; doch Tombul. *kumi*, Day. en Tag. *gumi*; N. J. *tëpis* voo

O. J. tēpi, Mal. tāpi, Bat. topi; voorts O. J. bungah, Day. bungāh, Ibn. bungá, bloesem, bloem, naast O. J. wunga, Mal. bunga, Tag., Bis. búnga<sup>1</sup>. In 't Sang. treft men ettelijke malen eene toegevoegde *s* aan; o. a. in dalakisē naast dalaki, slecht, leelijk, Ibn. darakai; maholesē, schoon, lief, naast mahole, Bat. uli; hier kan *s* beschouwd worden als plaatsvervangster van eene *h*<sup>2</sup>. Het Bug. laat wel eens eene *s* in plaats treden van *r*: arukisi, schrijven, naast ukiri, schrijven op, Mak. ukiri; ook wel van *h*: botori, zetten op; botorēng, dobbelen met, Mak. bótoro, dobbelaar; vgl. Tombul. waturu, Jav. botoh, Mal. turuh. Omtrent den oorsprong der *s* in Bug. en resi, wisselvorm van enreki, aanvallen op, verkeer ik in 't onzekere. Wat het F. betreft, dit kent ook naast *ða* een *ya*: bunu-*ða* of butu*ða*, naast bunu-*ya*, instoppen, dichtmaken. Dit heeft veel van Jav. buntoni, butoni, dichtmaken, toestoppen; doch een bijvorm van buntu, O. J. wuntu is buntēt, zoodat het zeer wel mogelijk is dat het F. bunu of butu op een of anderen medeklinker uitging. Het spreekt wel van zelf, dat elke beslissing omtrent den aard der schijnbaar toegevoegde *ð* voorbarig is zoolang de woordenschat van 't F. nog zoo onvolledig als thans door taalvergelijking onderzocht is. De spraakkunst is in dezen afhankelijk van het lexicologisch onderzoek.

De *y* vervangt in 't F. meermalen eene oudere *h*<sup>3</sup>. Zulk eene *y* vertoont zich, naar het schijnt, o. a. in taya, kappen, snijden. Daaruit volgt volstrekt niet dat de *y* vóór an altoos tot eene *h* te herleiden zou wezen, te minder omdat in allerlei taalfamiliën de *y* ter vermijding van gaping ingelascht wordt. Bijzonder vaak treft men *y* aan achter eene *u*, zelfs waar deze *u* oorspronkelijk eenen medeklinker achter zich had; bijv. van donu, recht, komt donuya, in een rechte lijn zijn met; buku-*ya*, aaneenknoopen; vu-*ya*, davu-*ya*, lavu-*ya*, wasschen (niet van 't lichaam of 't hoofd); dromu*ða*, en vakadromu*ða*, laten zinken, maar ook vakadromuya, van dromu, zinken; bunuya en butuya naast bunu*ða*; e. a. Ongelukkigerwijze laten zich de equivalenten van deze stammen in 't Indon. niet met volkomen zekerheid geven. Ik denk dat donu, Sam. tonu, recht, te vergelijken is met Ibn. tunung, rechte richting, doch de klinker der eerste lettergreep wijkt eenigszins af. In 't Sam. en Mao. zou dit niets te beteekenen hebben, maar

<sup>1</sup> Het Bis. en Tag. werpen regelmatig eene sluitende *h* af, doch deze blijft terug vóór klinkers; daar nu bunga + an niet bungahan, maar bungaan luidt, zoo volgt dat Bis. en Tag. met Mal. overeenstemmen. Trouwens ook aan 't accent is dit zichtbaar, want M. P. wungah zou opleveren bungá. Daarentegen staat Ibn. bungá aan de zijde van Day. en O. J.

<sup>2</sup> Vgl. v. d. Tuuk, Bat. Wdb. (1861), onder uli.

<sup>3</sup> In 't Grieksch gaat *y* omgekeerd nu en dan in *h* over; bijv. in ὄs = Skr. yas; een bewijs dat de klanken *y* en *h* voor verwisseling vatbaar zijn.

't F. en Ibn. verwisselen slechts zelden *u* en *o*. Doch, nemen wij eens aan dat de vergelijking van *donu* met *tunung*, waarvan Jav. *dunung* en Tay. *dunung* variëteiten in vorm en beteekenis zijn, steek houdt, dan moet *donuya* een betrekkelijk jonge vorm wezen, opgekomen in eenen tijd toen de tegenwoordige uitgangswetten reeds in 't F. heerschten. Tusschen de *u* en volgende *i* of *a* vormt zich van zelve eene *w*; en de *w* gaat in alle wereldstreken en tijden licht in *y* over. Doch de *y* zou ook een eenvoudige klinkerscheider kunnen wezen, hetgeen mij evenwel in 't gegeven geval minder aannemelijk toeschijnt, omdat die talen welke de *y* zoo plegen te gebruiken, zich volstrekt niet bekommeren om den aard des voorgaanden klinkers<sup>1</sup>. Eerder zou ik nog de *y* ook hier onmiddellijk uit *h* gesproten achten; want dat 'de *h* als zuiver klinkerscheider in 't M. P. dienst doet, blijkt o. a. uit Jav. *ana-ha*, voor *ana'-a*<sup>2</sup>; ook het Tag. is niet afkeerig van zulk een cockney-*h*, als ik ze zoo noemen mag; o. a. in *dusahin*, van *dusa*, Skr. *doṣa*; *halagahan*, van *halaga*, Skr. *argha*, en zoo wordt gewoonlijk *hin* en *han* vóór in en an gebezigd na stammen op klinkers<sup>3</sup>. Dat nu in 't F. niet onveranderlijk achter klinkers *y* ingelascht wordt, o. a. niet in *volai*, *volā*, *lewai*, *lewā*, zal wel toe te schrijven zijn aan een klein verschil van uitspraak, en vindt een tegenhanger in 't Tag., waar naar gelang van omstandigheden na één en denzelfden klinker in schrift, doch niet in uitspraak, vereischt wordt in of an, *hin* of *han*, en zelfs *nin* of *nan*, met ephelkystische *n*, gelijk in 't O. en N. J.<sup>4</sup>. Het passief van de transitieven op *ya* gaat uit op *i*: *roroi*, gesterkt, van *roya*, sterken; *soi*, geschraapt, van *soya*; *maroroi*, bewaard, van *marroya*; *donuya*, goedgekeurd, van *donui*; *tavoi*, gewasschen, van *tavoya*; *vai*, op den rug gedragen, van *vaya*. Hierin kan *i* ontstaan zijn uit *hi*, doch eenvoudiger is het te veronderstellen dat er vóór *i* geen *h* werd ingelascht, wel vóór an. — In 't adjectief *bukubukua*, «knotty», van *buku* (zie Woordenl.) schijnt *ia*=*ya* uit *-han*=Tag. *-han* te verklaren.

De *r* in de schijnaanhechtsels *ri* en *ra* is in de eerste plaats de oude uitgang des stams. Zoo in *ḍavora*, offeren, van *ḍavo*, ouder *sawor* of *sawur*, in vorm 't Jav. *sawur*, strooien, doch in beteekenis gelijk aan O. en N. J. *ta wur*, strooien, offeren; vgl. Day. *tabur* in *taburan*, naast *ta-*

<sup>1</sup> Ik wil ondertusschen niet verzwijgen dat in 't Mlg. de *s* als eenvoudige klinkerscheider dienst doet, bijv. in *nofe-z-inā*, gedroomd, van *nofe*, O. J. *ipi*; in *havaozinā*, vernieuwd, van *wao*, O. J. *wahu*; e. a. Deze *s* moet uit *y* ontstaan zijn, gelijk in *hazu*, boom, hout, voor *kayu*.

<sup>2</sup> Reeds in 't O. J. vindt men nu en dan zulk eene *h*.

<sup>3</sup> Nadere regels geeft de Totanes, *Arte* (1865), § 309.

<sup>4</sup> In 't O. J. wisselen, behoudens zekere gevallen, *en* en *nēn*; dus *warpān* of *warpan*, te beschrijven, naast *warpanēn*.



wor. Ook vóór andere aanhechtsels komt eene oorspronkelijke *r* terug, bijv. in *ḍauraka*, zeggen, stam *ḍaur* = Sund. *sa-ur*, zeggen. Verder is *r* eene wijziging van bepaalde sluitmedeklinkers; dit blijkt duidelijk uit *ḍavur-aka*, van *ḍavu*, Day. *djawut*, enz., waarvan ook *ḍavut-a*. Zulk een verloop van *t* tot *r* — na waarschijnlijk vooraf tot *d* verzacht te zijn geworden — is niets zeldzaams. Uit het Bug. is reeds *djari*, van een oud *djahat*; *luppəri* van *luppə* uit *lumpət*, aangehaald. In 't Mlg. is het zelfs een vaste regel dat elke oude *t* — die in 't Mlg. aan 't wordeinde gelingualiseerd wordt tot *tră* — vóór suffixen, met klinker beginnende, *r* wordt, tenzij in het stamwoord reeds eene *r* gehoord wordt<sup>1</sup>; dus *zairină*, genaaid, van *zairă*, Jav. *djahit*; *ampitahurină*, bang gemaakt, van *tahutră*, Mal., O. J. enz. *takut*. Wat nu de aanleiding heeft gegeven dat van *djawut* in 't F. zoowel *ḍavut-a* als *ḍavur-aka* gevormd is geworden, ligt in 't duister; denkelijk staat de onderlinge afwijking in verband met het verschil in klemtoon: *ḍavúta* heeft het accent vóór den sluiters, *ḍavuráka* daar achter. Een soortgelijk verschil openbaart zich bij *kaút-a* en *veikauyáki*, hoewel in *dromuḍa* en *vakadromuya* de klemtoon op dezelfde lettergreep, altoos in de hedendaagsche uitspraak, rust.

Het ontbreekt niet aan woorden waarin *r* geen andere beteekenis schijnt te hebben dan die van een klinkerscheider te zijn. Aldus *kotora*, liggen op, of *vakotora*, leggen, van *koto*, liggen. *Koto* is identisch met Tond. *koto*, liggen, doch dit, zonder meer, stelt ons niet in staat met gewisheid uit te maken of het woord oorspronkelijk geen sluiters, meer bepaald een ' of *k* had<sup>2</sup>. Zonder de mogelijkheid eener zuiver phonetische *r* te ontkennen, geloof ik dat het raadzaam is, dien klank niet dan in de uiterste noodzakelijkheid als middel ter vermindering van hiaat te erkennen.

Het Bug., dat anders grillig genoeg met de eindmedeklinkers der stammen vóór aanhechtsels omspringt, moet ons tot omzichtigheid aansporen. Schijnbaar vindt men in 't Bug. *sikurəng*, met den elleboog wrijven langs, zulk eene phonetische *r*; want elleboog luidt Mal. enz. *siku*. Edoch het Jav. heeft wel degelijk een *sikut*; hetzij dit *sikut* zich ontwikkeld heeft uit een *sikuḍ*, op meer Mal. dan echt Jav. wijze<sup>3</sup>, of *t* een toevoegsel is, gelijk in Ibn. agit voor *agi*, O. Jav. *ari*, Bat. *anggi*, in beide gevallen is 't Bug. *sikurəng* licht te verklaren zonder dat men de toevlucht behoeft te nemen tot de veronderstelling dat hier eene *r* eenvoudig ingelast is. Aan den an-

<sup>1</sup> Marre, Gramm. Malgache (1876), § 182. Deze regel van 't Mlg. is eene eigenaardige uiting van de zucht tot klankafwisseling, waarvan boven gewaagd werd.

<sup>2</sup> Ik vermoed dat to het O. J. *toris*, waarvan *tinor*, omvergeworpen (van boomen bijv.)

<sup>3</sup> Vgl. Jav. bijvorm *ḍangət* met Mal. *dəngar*, en omgekeerd O. J., Bent. *wukir*, Bis. *bukiḍ* met Mal. *bukit*.



deren kant moet erkend worden dat ra opmerkelijk standvastig gebruikt wordt bij begrippen van dezelfde soort als «liggen»; dus bij *moðe*, slapen: *vaka moðera*, te slapen leggen, naast *vaka moðea*; tiko, zitten: *vakatikora*, neêrzetten; tu, staan: *vakatura*, stellen. Dit maakt inderdaad den indruk alsof men al deze woorden naar één model heeft gefatsoeneerd. Is dit vermoeden juist, dan hebben wij nog met eenen anderen factor dan wel-luidendheidsgevoel te rekenen en mag de *r* evenmin eenvoudig als invoegsel beschouwd worden; het wordt dan een geval van toepassing van eene regelmatig ontwikkelde *r* op gevallen waar ze in 't geheel niet thuis behoort.

De moeielijkste letter vóór de aanhechtsels *-i* en *-an* en de zoo straks te behandelen *-aki* en *-akan*, is de *v*. Soms behoort de *v* buiten kijf tot den stam; o. a. in *nggaravi* (*ngkaravi*), *nggarava*, vóór (iemand) staan, bedienen, oppassen; *vei-nggarangaravi*, tegenover elkander; vormelijk nagenoeg, in beteekenis geheel = Jav. *ngadžp*, *ngadžpi* en *ngadžp-aðëpan* of *ngarëparëpan*, van *nggara*, wortel *Mal. haðap*, *Tag. haðáp*, 't vóór, tegenwoordigheid. In verreweg de meerderheid der afleidingen op *vi*, *va* behoort de *v* even zeker *niet* tot den stam. Bijv. *lakovi*, *lakova*, gaan voor of tot, wat den zin aangaat, identisch met Bug. *lakóí*, van *lako* (uit *laku*). Van *ngunu*, of liever *unu*, M. P. *inum*, komt *ngunuva*, iets drinken, waarvoor ook *unuma* gezegd wordt; *vangunuva*, drinken geven aan, is letterlijk O. J. *panginuman*, en in waarde = *manginumi*. De *v* is geheel onafhankelijk van den voorgaanden klinker; ze komt even dikwijls voor achter *a*, *i* en *e* als achter *o* en *u*; bijv. *ðina-va*, *ðiði-va*, *iri-va*, *sele-va* (zie woordenlijst). Van een eigen beteekenis van *v* kan geen sprake wezen; zulks komt nog duidelijker uit, als men bijv. *kaðiva*, (iemand) roepen, vergelijkt met *kaðivaka*, roepen met (woorden); *ðiðiva*, loopen naar, *ðiðivaka*, loopen met (iets), in den loop medenemen; en dgl. Het verschil wordt uitsluitend te weeg gebracht door den aard van 't aanhechtsel *an* en dien van *-akan*. De vraag is nu, waaraan kan de *v* haar oorsprong te danken hebben, daargelaten de gevallen waarin ze tot den stam behoort? Het Bug. bezigt niet zelden eene *w* als middel om hiaat te voorkomen, en wel voor allerlei suffixen en aangehangen voornaamwoorden: zoo *atjoweri-w-i*, hem volgen; *abëni-w-i*, van *wëni* + *i*<sup>1</sup>; *mala-w-à*, ik neem, van *mala* (uit *malap*), nemen, en *à*, ik. In 't laatste geval zou *w* uit *p* verzwakt kunnen wezen, doch bij de andere voorbeelden is *w* klaarblijkelijk ter vermijding van hiaat ingelascht. Ook in 't Niasch komt zulk eene *w* voor; bijv. *mamadoni* is «met elkaar twisten», *amadoni-w-a*, twistpunt, dat waarover men twist; hier heeft wa ondubbel-

<sup>1</sup> Anders wordt *i* + *i* samengetrokken tot *ī*; bijv. *angēlī*, uit *angēli* + *i*; *sabī*, uit *sabīi*; zie Matthes, Boeg. Spr. (1875), § 62.

zinnig de waarde van M. P. affix -an. Evenzoo in owōliwa, wat te koop is, van wōli, M. P. wēli<sup>1</sup>. Het Mlg. kent de inlassching eener *w* (gespeld *v*) tusschen eene *a* en de affixen *a*n, *ē*n, enz. Dus *lā-w-inā*, verloochend wordende; achter eene *o* of *u* mag de *w* als overgangslatter beschouwd worden: *ants-o-w-inā*, geheeten wordende (Marre, Gr. § 187); dit laatste is natuurlijk ook van toepassing op de Bug. *w* in gevallen als *luru-w-i*, *suro-w-i*. Buiten M. P. gebied vervult *w* dezelfde rollen. Om ons tot de Idg. talen te beperken: in de Prākrits zijn *w* en *y* van veelvuldig gebruik als klinkerscheiders<sup>2</sup>; in 't Slawisch is zulk eene *w* alles behalve zeldzaam; bijv. in *stawiti*, *dawiti*, enz. van *sta + iti* en *da + iti*; in de adjectieven op -owū, -owa, -owo, is de *w* overgangslatter. Het Fransche *glai*ve kan niet anders uit Lat. *gladius* ontstaan zijn dan dat er na uitval der *d* in *glai-e* eene *w* werd ingelascht, welke halfklinker later in 't Fransch den klank van *v*, de Fidjische *v*, aannam. Daarentegen is de Fransche *v* in *pou-voir* een overgangslatter. Om kort te gaan, de Fidjische *v* in *diđiva*, *seleva*, e. dgl. heeft dezelfde geschiedenis gehad als de Fransche *v* in *glai*ve en *Juive*; in *lakovi*, *ngunuva*, e. dgl. als in *pouvoir*. De *v* in *nggarava*, en andere woorden, waar ze tot den ouderen stam behoort, heeft een geheel anderen oorsprong; ze is ontstaan uit eene *ϕ*, niet uit *w*.

Hiermede is het schijnbaar groote aantal van aanhechtsels ter vorming van veelvuldigheidswaarden en transitieven herleid tot twee: *i* en *a*n. Het Pol. heeft ten aanzien van de wijze waarop het de oude sluitmedeklinkers vóór aanhechtsels nu eens bewaard, dan eens gewijzigd, dan weér afge- worpen heeft, menige trekken met het F. gemeen, doch wijkt hiervan in de behandeling der affixen zelven zoozeer af, dat ik daarover niet zal uitweiden vóórdat wij de synoniem-affixen *aki* en *akan* nader beschouwd hebben.

4. De aanhechtsels *aki* (F. uitgespr. *agi*) en *akan* (F. *aka*). Deze als affixen gebruikte woordjes zijn eigenlijk voorzetsels, die in 't algemeen ge- zegd, alle betrekkingen aanduiden welke in de Idg. talen door den datief en instrumentaal worden uitgedrukt: *aan*, *naar*, *ten behoeve van*, *met*. Hoe die woordjes, achter een *agen*s, en vóór een object staande, nog lang als afzonderlijke woorden moeten gevoeld zijn, mag men opmaken uit het Dayaksch, hetwelk ze vervangen heeft door een ander voorzetsel, nl. *dě-*

<sup>1</sup> Sundermann, Tijdschr. Bat. Gen. XXVIII (1883), p. 106.

<sup>2</sup> Onafscheidelijk hiervan is de onderlinge verwisseling dezer twee klanken; o. a. Skr. *pasphāyire* en *pasphāyire*; *sphāyayati* voor *sphāyayati*, van *sphā* (denkbeel- dige wortel: *sphāi*), *gedijen*, *toenemen*, van waar ook ons (voor) *spoed*. Het Vedische *vā- rivas*, *ruimte*, *verlossing*, *bevrijding*, enz. is niets anders dan een andere uitspraak van *variya*s, comparatief van *urū*; *varivas* *kṛṇoti* en *uruṣyati*, Gr. *ἐρύω*, beteeken- nen daarom volkomen hetzelfde. Het bewijs van de identiteit van *varivas* met *variya*s (= *variya*s) levert Atharva Veda 7, 51, 1, vergeleken met de lezing in Rgveda.

ngan. Aki leeft nog als voorzetsel in 't Tonseasch aki, aan, naar; Tont. asi (voor atji, daar de *k* in dezen tongval vóór en achter eene *i* palataal wordt); Tond., met voorslag: waki. Een kortere vorm van dit aki is F. ki, naar, tot, aan, met (in ki-na); Mao. ki, naar, aan, bij, in betrekking tot; Sam. *i* (verward met *i*). Eene sterkere uitspraak (Guna) van ki is Mong. koi<sup>1</sup>; voorts Pamp. ke, als synoniem van kan, in de naamvallen der voor-naamwoorden: ke tam o, aan ons (incl.); ke kata, aan of van ons, = Tag. kan ita; doch Pamp. ook kan ako, aan mij, evenals Bis. kan akon. Akan is overbekend uit het Maleisch als voorzetsel; de kortere vorm kan is gebruikelijk in Pamp. en Bis. Het Ponos. verbindt pleonastisch kan met ki tot kongki, aan, in beteekenis = Mong. koi, en Tons. aki; daarnaast bezit het eene afleiding van ki in mongi, eig. «gaande naar». Het Jav. heeft ake (Mad. agi), en akën, dichterlijk ook kën, enkel als affixen behouden. De gewone vorm in 't O. J. is akën, na klinkers ook kën, doch akan was ook in gebruik. Welke van beide: akan of akën als de meest oorspronkelijke vorm moet beschouwd worden, laat zich vooralsnog niet uitmaken; zeker is het dat beide overoud zijn; wat akën (kën) betreft, volgt zulks uit de overeenstemming tusschen Bat. kën (naar heden-daagsche uitspraak: Tob. hon), O. en N. J. akën, en Sund. kōn. Met ake, en nog nauwkeuriger met Mad. agi, komt overeen F. aki; met akën, Mal. akan daarentegen F. aka. Het Sam. bezit alleen 't eerste affix, in den vorm van -a; 't Mao. -aki, gewestelijk ake.

Het F. en Jav. hebben van de twee synoniemen, die beide gelijkelijk hun ten dienste stonden, een verschillend gebruik gemaakt. Eerstgenoemde taal neemt bij -aki en -aka geheel dezelfde regelen in acht als bij -i en -a; terwijl 't Jav. -ake voor 't Ngoko, en akën voor 't Krama bestemd heeft. De beteekenis van 't aanhechtselpaar is anders in beide talen volkomen dezelfde: de daarmede samengestelde, of wil men: afgeleide werkwoordelijke vormen geven een doen of lijden voor iemand, met iets of iemand; een gebruiken tot of als iets; een toevoegen aan eene bestaande hoedanigheid, te kennen. In 't Sam. is 't gebied van -a; in zeker opzicht nog uitgebreider, in zooverre het de -i der wederkeerigheidswoorden meestal door -a; vervangen heeft; bijv. fe-losi-a; elkander benijden; fe-àin-a; elkander opeten; fe-itang-a; elkander haten; fe-langon-a; elkander verstaan; enz., in al welke gevallen het F. 't voorvoegsel vei en 't aanhechtsel -i zou vereischen. Nu en dan staan ook in 't Sam. ai en i in dergelijke woorden naast elkander, zonder eenig verschil in beteekenis; o. a. fe-lawelawa-i, zich in elkander strengelen, niet verschillende van fe-

<sup>1</sup> Het hiermede identische F. ke komt alleen als bijwoord «hier» voor; en in verbinding met aangehechte woordjes: ke-a, ke-ri, daar.

lawelawe-ał. Soms maakt het spraakgebruik een klein onderscheid: fe-alofan-i is «malkander beminnen», doch fe-alofał, met malkander overspel bedrijven, hoereeren; analoog met dit laatste is F. veiđađalaki, te laat gekomen, eig. misgelopen. Iets intensiefs ligt in zulke woorden als fe-masa-ał, snel ebben; hier zou 't F. evenzeer aki, aka bezigen. In ato-fał, dekken met; tangisał, zich beklagen wegens<sup>1</sup>; en. dgl. heeft ał de gewone beteekenis; duidelijk is ook de tegenstelling van tapuał, heilig houden, heilig beschouwen, zegenen, tot tapu-i, verbieden (omdat hierbij steeds aan personen wien iets verboden wordt gedacht wordt).

Het F. drukt dit tapui eenigszins anders uit, en wel door vakatata-buya, dus door het transitief op an (= i), met voorvoeging van vaka; 't Sam. daarentegen bezit faà tapuał, en wel in den zin van tapuał. In 't Mao. schijnt -ake nagenoeg uitgestorven te wezen; 't eenigste niet twijfelachtige voorbeeld, dat ik heb kunnen vinden, is motuhake, gescheiden; weinig verschillende van motu h-ia, af te scheiden, afzonderlijk, Sam. motu s-ia.

Evenals de aanhechtsels -i en an, kunnen ook aki en akan zekere medeklinkers vóór zich hebben. Gedeeltelijk zijn die medeklinkers niets anders dan de nu eens onveranderde, dan eens gewijzigde sluiters van den stam, zooals deze eenmaal luidde; gedeeltelijk zijn het ingelaschte klanken, en wel klinkerscheiders of overgangsletters. Niettemin zijn de regelen die het F. bij de aanhechting van het dubbelstel affixen volgt, niet geheel dezelfde; 't voornaamste verschil openbaart zich bij de voorvoeging eener t bij aki, aka, zonder dat van dezelfde stammen transitieven op ti, ta afgeleid worden.

Het is een vaste regel dat de vorm met voorgeslagen t moet gebruikt worden bij alle dusdanige causatieven waarin het voorwerp van de handeling des veroorzakers als lijdend gedacht wordt. Dus rongo-taka of vaka-rongo-taka, maken dat gehoord wordt, ruchtbaar maken; van kila, waarin 't begrip ligt van kijken, komt met achtervoegsel -i of -an: kilai, kilā, inzien, kennen, begrijpen; vaka-tākila is «(iemand) bekend maken (met iets), maken dat iemand ziet»; uit vaka en tākila, d. i. Mal. tar, en kila, dus: bekend; doch vaka-tākilakila-taka is «maken dat iets gekend wordt», d. i. met een teeken voorzien. Zoo ook vakaraitaka, maken dat iets gezien wordt, (iets) toonen; vakarairaitaka maken dat iets verschijnt<sup>2</sup>, van rai, dat zonder voorvoegsel reeds «gezien worden, in 't gezicht vallen» uitdrukt. Zoowel van rongo als van rai luiden de transitieven op -an, gelijk wij vroeger gezien hebben: rongo-đa, raiđa; van 't eerste wordt ook afgeleid een rongo-vaki, ruchtbaar worden, zich verspreiden (van een gerucht), waarin geen causatiefbegrip is opgesloten. Andere voor-

<sup>1</sup> Verkeerdelijk beide zonder teeken dat eene k uitgevallen is in Violette's Wdb. (1879).

<sup>2</sup> «Verschijnen» is een toestand, en in zoover «lijdend», in allen gevalle niet handelend.

beelden zijn: vakasosataka, maken dat ongeduldig wordt, van sosā, ongeduldig; kuri-a, toevoegen aan; i-kuri, toevoegsel, vaka-ikuri-taka, maken dat vermeerderd wordt, vermeerderen; kuvu-δa, rooken; kuvu-i, gedroogd in den rook; kuvui-taka, in den rook droogen; i-uku, sieraad; vaka-iukuuku, gesierd; vaka-iukuuku-taka, maken dat gesierd wordt, versieren; vaka-yalevu-taka, (iets) vergrooten doordat er ieder <sup>1</sup> het zijne bijvoegt; vaka-rarama-taka, maken dat iets helder licht wordt, verlichten. Is het voorwerp der handeling van den veroorzaker niet bepaald passief, dan kan, zonder merkbaar verschil van beteekenis, naast taka ook een andere vorm van 't affix, en zelfs nu en dan an gebruikt worden: dus vakadromuδa, vakadromuya, vakadromutaka en dromuδa beteekenen alle «maken dat zinkt».

Voorts wordt taka gemeenlijk gebezigd wanneer het object van 't afgeleide werkwoord datgene is waarmede de handeling verricht wordt. Bijv. van voδe, pagaaien (intr.) voδea, pagaaien naar; voδetaka, pagaaien met (een boot); kara-va, boomen naar; karataka, voortboomen (de schuit); sokota, zeilen naar; sokotaka, zeilen met (een schip); viri-ka, werpen naar; viri-taka, werpen met (iets), iets (het gegooide voorwerp) werpen <sup>2</sup>; kure-kure, schudden (intr.), schuddebollen; kure-a, vruchten van den boom schudden; kure-taka, iets wegschudden, wegwerpen; vanā, schieten (tr.), schieten op; vanataka, schieten met, afschieten; δokā, doorboren met een speer; δoka-taka, doorboren met (nl. speer of stok). Ook wordt taka vereischt om ons «weg-» uit te drukken: kari-a, krabben (tr.), kari-taka, wegkrabben; hierbij behoort m. i. ook volitaka, verkoopen, doch voli-a, koopen; vovoli, handel. Waar bijwoorden van beweging «met» 't begrip van medenemen in zich sluit, is taka minder in gebruik. Dus δiδivaka, loopen met, bij 't loopen medenemen; niet δiδitaka. Insgelijks zegt men: dromuδaka, met iets onderdompelen; doch naast dro-vaka, weglloopen met, in de vlucht medenemen, staat drotaka; kabataka is: bij 't klimmen medenemen, terwijl kabā of kabata, zooals te verwachten, «beklimmen» is.

In den zin van «aangaande» schijnt taka de regelmatige vorm des aanhechtsels te zijn: dus vosataka, spreken over, verhandelen. Eindelijk is het een regel dat woorden die reeds met een ander affix afgeleid zijn alleen tuka achter zich toelaten: vakadutai, laten voegen: vei-vakadutaitaka, maken dat 't een en 't ander sluit, bijvoegen; vei-vosaki, samenspreken; veivosaki-taka, samenspreking houden over; in dit laatste

<sup>1</sup> Dit wordt nitgedrukt door ya.

<sup>2</sup> Behoudens de klinkerscheiding, evenzoo in 't Jav. Met virika stemt overeen ambuwangi, huwangan; met viritaka: ambuwangake.

geval zou *taka* reeds om eene andere reden op zijne plaats wezen. Dat *taka* ook vereischt wordt achter woorden, met een infix afgeleid, ziet men aan *kinau-taka*, volgens *Hazlewood*: «to take a thing to a person to do», doch klaarblijkelijk niets anders dan «(door) een ander laten overnemen, of vervoeren» van *kinau*, verouderd partic. pass. van *kau*, nemen, dragen. Ik zwijg van *vakavinaka-taka*, maken dat iets goed wordt, omdat *vinaka* als adjectief in de levende taal in gebruik is.

Behalve in de reeds omschreven gevallen pleegt het dubbelaffix *aki*, *akan* geen *t* vóór zich te krijgen. Derhalve niet, wanneer het zulk eene betrekking aanduidt als wij uitdrukken met behulp van «wegens, om, ten behoeve van, voor». Bijv. van *tangi*, weenen (intr.) is het transitief *tangiða*, beweenen; *tangiðaka* (d.i. *tangis* + *akan*) schreien wegens, treuren om; *masu-ta*, verzoeken aan; *vakamasu-ta*, smeeken, een verzoek doen om; *masulaka*, smeeken voor; vgl. Jav. wat den zin betreft: *djalukake*, e. dgl. Evenmin bij eenvoudige factitieven: *ðuru*, ingaan (intr.): *ðurum-a*, ingaan (tr.): *ðurumaka*, in doen gaan; *vuso*, schuim; *schuimen*; *vusolaka*, doen *schuimen*; ook: *schuim uitwerpen*, en *inzeepen*; noch bij die werkwoorden welke men zou kunnen bestempelen als transitieven met zakelijk object en voor welke onze taal, 't Engelsch, enz. dikwijls geen andere uitdrukkingen bezitten dan die waarmede ook de transitieven op *an* of *i* vertolkt worden; als daar zijn: *ða uraka*, (iets) zeggen, uiten; *ðavuraka*, optrekken, uittrekken (uit den grond), en *ðavuta*; *dovilaka*, (voedsel) in stukken breken of snijden, waarmede ook *dovi-a* te vertalen is, alleen is het eerste, gelijk over 't algemeen de woorden op *-laka* meer intensief; *dresulaka* en *dresuka*, scheuren; *drutilaka* en *druti-a* afscheuren; *ilovaka* en *ilova*, zich spiegelen; *kaliraka*, met geweld afrukken, doch *kali-a* scheiden; *kainaki*, gezegd (d.i. geuit) worden; *lekiraka*, uitgieten, en *lekia*, gieten; *musulaka*, afsnijden, intensiever dan *musuka*; *rubilaka*, dooden; *sakolaka* en *sakoða*, iets kloppen, beuken; *samulaka*, met een knuppel (*i-samu*) slaan, intensiever dan *samuta*; *sovaraka* en *sovā*, iets uitstorten; *talaka*, in stukken snijden; *tabonaka*, verhullen; *taviraka*, iets met een bezem (*i-tavitaviraki*) vegen, iets afborstelen, en *tavi-a*, ('thoofd) borstelen; *tutuvaka*, ontsteken, en *tungiva*, aansteken; *vidikaka*, met de vingers kloppen, intensiever dan *vidika*. In plaats van *vuni-taka*, geheim houden, naast *vuni-a*, verbergen, zou men wellicht niet de *t* verwacht hebben, doch de juiste beteekenis zal wel wezen «verheimelijken»; aan onze partikel «ver-»<sup>1</sup> in vermeerderen, e. dgl. beantwoordt juist *taka*.

<sup>1</sup> Voor zooverre dit ook in 't Hoogduitsch *ver* luidt; niet waar ons *ver* door *verloop* uit *er*, Hoogd. *er* ontstaan is, bijv. in *verrijzen*.

Vutulaka, (den stamper) stampend bewegen, terwijl vutuka, iets (in den vizel) stampen is, verschilt oogenschijnlijk weinig of niet van een denkbaar vututaka, hetwelk eigenlijk «stampen met» zou beteekenen. Nog andere toepassingen van aka, die zich moeilijk onder vaste rubrieken laten rangschikken, treft men aan in: kelivaka, (een paal) ingraven, doch keli-a, (een gat) graven; vekađaka, (iets) uitschijten; vekađa, beschijten: đukiraka, naast đukita, omwroeten, ómwoelen; vakađalaka, bij vergissing iets doen, terwijl vakađalā is «in dwaling brengen». Opmerkelijk en geheel in overeenstemming met het Sam. is 't gebruik van aki bij intransitieven met het voorvoegsel vei, Sam. fe: veidroyaki, in alle richtingen vlieden; veiliwayaki, van verschillende kanten waaien, van liwa, blazen, waarvan liwaka ofliwara, blazen tegen; veinanuyaki «revolvere animo», bij nanu, waarvan afgeleid is nanuma, denken aan; het trans. van veinanuyaki is veinanuyaka.

Deze laatste woorden op yaki, yaka, evenzeer als de vroeger aangehaalde op laka, hebben een onmiskenbaren familietrek gemeen, zoodat zich onwillekeurig het vermoeden bij ons opdringt dat ze naar één model gemaakt zijn. De zucht naar symmetrie, die zich in alle talen, al is het niet altoos op dezelfde wijze, doet gelden, kan aan 't F. niet vreemd geweest zijn. Wat de *y* aangaat, hebben wij bij de beschouwing van de aanhechtsels *i* en *an* gezien, dat die klank licht uit eene *w* en ook uit eene *h* kan ontstaan. Zulk eene *y* behoefde slechts in een zeker aantal woorden op hare plaats te zijn om zich later in gelijksoortige uitdrukkingen in te dringen. Eene *l* hebben wij vóór *i* of *an* niet aangetroffen, doch in 't Sang. komt die medeklinker als eenvoudige klinkerscheider voor; in plaats van 't meer gebruikelijke onggotan, begiftigd, van onggo, verkiest de vertaler van 't Evangelie van Lukas onggolān. Ik vermoed dat ook in 't F. of de moedertaal van F. en Pol. de *l* wel eens zoo gebruikt werd, en dat daarom de woorden op laka lichter op de leest geschoeid konden worden van gelijksoortige uitdrukkingen waarin de *l* tot den stam behoorde, doch ik mag niet verhelen dat het mij niet gelukt is één enkel voorbeeld te vinden waarin de *l* onbetwistbaar als stamuitgang moet beschouwd worden.

Op de schijnbaar ingelaschte medeklinkers die te gelijker tijd vóór de afleidingen op *i*, *a* en vóór die op *aki*, *aka* voorkomen, is alles van toepassing wat daaromtrent vroeger gezegd werd. De *n* is zonder twijfel meer malen ephelkystisch; o. a. in kai-naki, gezegd worden; trans. act. kaya. Zulk eene *n* ontmoet men ook in 't Sam. vóór hetzelfde affix; in fe-ai-nai, elkander opeten, van stam ai, Mao. kai, uit kan i = F. kan i. — Over de afwisseling van de *t* eens stams met eene *r* in đavúta en đavuráka is bereids gesproken; denzelfden dubbelvorm vinden wij in ngutaka of



nguraka, zijn best doen voor (iets), waar geen verschil van klemtoon bestaat; nguta, bejagen, heeft alleen de *t*.

De reden waarom de voorgeslagen *t* zooveel meer begunstigd is bij *aki* en *aka* dan bij *i* en *a* is niet op te sporen, doch iets dergelijks zien wij gebeuren in N. J. vormen als *rungok-ake* in tegenstelling tot het *rëngwakën* der oudere taal. Ook in 't Mak. Bug. heeft zich het gebied der onoorspronkelijke *k* klaarblijkelijk gaandeweg uitgebreid. In 't Pol. ontbreekt de ingelaschte *t* geenszins, en het is juist daarom wel opmerkelijk dat ze vóór *aki* niet dan hoogst zelden gebruikt wordt. Deze omstandigheid kan slechts strekken om ons te bevestigen in de overtuiging dat de uitbreiding die 't gebruik van *taki*, *taka* in 't F. ondergaan heeft, dagteekent van betrekkelijk jongen tijd.

Het Sam. bezigt *ai*, evenals 't F. *aki*, voor intransities; bijv. *fe-alu-ai* of *fe-alumaï*, in alle richtingen rondloopen, komt in vorming en aard geheel overeen met F. *vei-droyaki*, in alle richtingen vluchten, e. dgl. Doch *ai* is evenzeer de uitgang van transitieven in 't actief, en dit is ook van toepassing op 't Mao. *aki*. Het passief van zulke transitieven wordt gewoonlijk uitgedrukt met behulp van een verbaaladjectief of gerundief op *a* (d. i. *an*), hetgeen ook de uitgang van 't Pol. passief in 't algemeen is, voor zoover een bepaald passiefsuffix vereischt wordt. Het onderscheid dat het F. maakt tusschen *luaraki* en *luaraka*, braken, uitbraken — 't eerste ook «uitgebraakt worden» — verdwijnt bij Sam. *luai*<sup>1</sup>, «uitbraken», Mao. *ruaki*, misselijk zijn; als passief verbaaladjectief bezit het Mao. *ruakina* «uit te braken, uitgebraakt wordende» en in 't Sam. zou dit luiden *luaina*, ofschoon het niet opgegeven wordt. In den regel wordt het passiefsuffix voorafgegaan door eene ephelkystische *n*, die evenzeer na elke andere *i*, bijv. in *fe-ain-ai*, elkander opeten, kan ingelascht worden. Een enkele maal wordt *ina* aangehecht. In den trant van *ruakina* is gevormd Mao. *rumakina*, pass. van *rumaki*, in 't water duiken; met *ina* vindt men Sam. *tapu-ai-ina*, gezegend, geheiligd, van *tapuai*, zegenen, heiligen; misschien is dit *ina* ingedrongen ten gevolge van schijnanalogie met *tapu-ina*, verboden, van het transitieve *tapui*, verbieden, waar de *i* beter in overeenstemming is met Pol. taalgebruik. Andere voorbeelden van woorden op *ai* zijn: *ulu-ai*, eerste, voorste, eig. tot hoofd gemaakt, dus in passieve opvatting; *tangisai*, zich beklagen over<sup>2</sup>; *atofai*, bedekken met<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> Verkeerdelijk *luai* gespeld in Violette (1879).

<sup>2</sup> Violette heeft *tangisai*, dat nooit de opgegeven beteekenis zou kunnen hebben. Mogelijk bestaat er inderdaad ook een *tangisai* (uit *tangisani*), doch in den zin van «klagen aan» en «beschreien».

<sup>3</sup> Schrijfwijze en opgegeven beteekenis «couvrir» in Violette even foutief; juist is de Engelsche vertolking «to thatch with».



t a n u m a l, bedelven met, in de vergetelheid begraven; longolongosal, melden, eig. doen hooren <sup>1</sup>. Zeer opmerkelijk is 't gewestelijk Mao. arataki, leiden, begeleiden, waarvoor anders arahi in zwang is. Dit arataki zal wel niets anders zijn dan een afleiding van ara, Sam. ala, F. sala, Mal. djalan, weg, doch in de beteekenis van «tocht» (vgl. o. a. Jav. nglarap-ake. De *t* is hier dus ingelascht, evenals zoo dikwijls in 't F. vóór aki, aka geschiedt. Het woord zelve bestaat in 't F. niet — wordt ten minste niet door Hazlewood vermeld — wel het verwante v a k a s a l a t a k i «van gevaar verwittigen», eigenlijk wel «den rechten weg doen houden» van sala, weg <sup>2</sup>.

Niet alleen vóór aki, ook daarachter kan eene *t* ingelascht worden; van Mao. ruaki, misselijk zijn, luidt het nom. action. ruaki-tanga, doch doch van ruaki: rumakanga. In zeker opzicht is deze *t* gelijk te stellen met die in F. vei-vosaki-taka. Hoe regelloos de inlassching eener *t* geschiedt, zal later blijken als men gelegenheid zal hebben op te merken hoe in één en hetzelfde woord 't Mao. den klinkerscheider wèl, 't Sam. daarentegen niet bezigt.

De betrekkelijke regelloosheid, die bij onderlinge vergelijking van zeer naverwante dialecten niet te loochenen is, laat zich, tot op zekere hoogte, gereedelijk verklaren. Alle talen bezitten oudere en nieuwere woorden, erfstukken uit vroegeren en uit lateren tijd. Zoolang de vorm der van oudsher overgeërfde woorden niet bepaaldelijk in strijd is met de telkens veranderende klankwetten, beter gezegd: phonetische neigingen, eener maatschappij in een zeker tijdperk, zal zij behouden blijven, want de spraakmakende gemeente is niet omwentelingsgezind. Vermits nu de bestanddeelen waaruit een afgeleid woord bestaat niet gemakkelijk aan verandering onderhevig behoeven te zijn, zal het gebeuren dat sommige klanken stand houden, terwijl andere gewijzigd worden of geheel verdwijnen. Is het eenmaal een algemeene regel in eene taal geworden dat alle slotmedeklinkers verdwijnen, dan zal in 't midden van een woord de medeklinker, waarop eenmaal de stam uitging, toch geen aanstoot geven. Naar 't model der oude afgeleide woorden worden nieuwere gemaakt; in deze laatste zal het stamwoord die gedaante hebben welke het buiten de samenstelling in 't gegeven oogenblik heeft. Zoolang er iets bijzonders is in den klank van eenen klinker waarachter een sluitmedeklinker is weggevallen, zal er een hiaat tusschen zulk een eigenaardigen klinker en een met vokaal beginnend aanhechtsel ontstaan. Gegeven de neiging om eene gaping te

<sup>1</sup> De *s* beantwoordt aan F. *ð* in rongoða, gelijk in Sam. sala, misslag, = F. ðala. Een jongere bijvorm van longolongosal (verkeerd gespeld \*ai bij Violette) is longolongoai.

<sup>2</sup> Hier zijn een 12-tal regels van den vroegeren tekst geschrapt. (Noot van 1916).

vermijden, zoo is het te begrijpen dat men daarvoor de toevlucht neemt tot letters die eenen overgang tusschen de twee klinkers vormen of als louter phonetisch gevoeld worden. In een nog later tijdperk, wanneer de oorspronkelijke eindklinker alle eigenaardigheid in de uitspraak verloren heeft, zal de hiaat eenvoudig vermeden worden door de samenvloeiing of nauwere verbinding der twee op elkaar volgende klinkers. Dat er meer dan één vorm in eene taal leeft, is een noodzakelijk gevolg daarvan dat geen taal slechts door één individu wordt gesproken, en dat geen sterveling den vollen rijkdom zijner taal kent. Het kan gebeuren, ja, het *moet* telkens gebeuren, dat A uit de bestaande elementen een onberispelijke samenstelling, — waaronder zoogenaamde afleidingen begrepen zijn — vormt, bijv. uit Sam. *longo* + *a ki* een *longo longo-a*, terwijl B. voor hetzelfde begrip een van oudsher geërfde uitdrukking kent, bijv. Sam. *longo longo-s-a*, eene uitdrukking die dezelfde bestanddeelen bevat, doch in anderen vorm, geheel of gedeeltelijk. Zoo komen er twee uitdrukkingen voor dezelfde zaak in de wandeling, en daar beide evengoed zijn, blijven ze leven, zoo niet in één huisgezin, dan toch in één dorp, en zoo niet in één dorp, dan toch in één gewest, enz. Overvloed en veelzijdigheid zijn het kenmerk van alle talen. Het oude gezegde dat er geen regelen zonder uitzondering zijn, is niet geheel juist, maar wat menigeen «taalwetten» gelieft te noemen, zijn in 't geheel geen wetten der *taal*; het zijn slechts mislukte en overhaaste generalisaties die opgekomen zijn in 't brein van dezen of genen taalgeleerde.

Na de punten van overeenstemming tusschen F. en Pol. ten opzichte van *a ki* te hebben aangewezen, kom ik thans tot de behandeling, zoo straks uitgesteld, van de Pol. achtervoegsels *i* en *a*. Aan dit even belangrijke als lastige onderwerp kan hier slechts eene vluchtige beschouwing gewijd worden; in eene Pol. spraakkunst zou het een grondig onderzoek vereischen, met welk onderzoek nog niet eens een begin is gemaakt.

In de eerste plaats zij de aandacht gevestigd op de *i* als bestanddeel van secundaire wortels zoowel in 't Pol. als in 't F. Hiertoe behooren: F. *kani*, waarin 't begrip van «eten» ligt, zonder dat actief en passief gescheiden zijn; Mao. *kai*, Sam. *ai*; voorts F. *tungi*, waarvan *tungi-va*, aansteken; Sam. en Mao. *tungi-a*, aan te steken, in brand gestoken wordende; grondv. Sang. *tung*, naast *tu*, waarvan *tinung*, gebrand; *putung*, vuur; Mak. *mutung*, branden, enz. Wel is waar heeft het F. ook *tutu-vaka*, in brand steken; Mao. en Sam. *tutu*, en deze, onverschillig of men ze gelijk stelt met Sang. *tung*, *tun*<sup>1</sup> of met den wisselvorm *tu*, bevatten den wortel in eenvoudiger gedaante, doch het gevoel dat *tungi* samengesteld is, is ten

<sup>1</sup> Deze stam is behouden in Sam. *tunga*, vuur ontsteken; Violette spelt *tungai*, dat in de opgegeven beteekenis niet te verklaren is.

eenenmale uitgewischt, zoodat *tungi* als secundaire wortel moet beschouwd worden. Bij stammen als F. en Mao. *tuki*, Sam. *tui*, slaan, Ambonsch *toki*, vgl. Jav. *tuk*, e. dgl. is het ook moeilijk eenige beteekenis aan *i* te hechten. Iets anders is het met Mao. *unahi*, vischschubben (subst.), vormelijk = Sam. *unafi*, een visch schubben; *una*, vischschub. Dit *una* is Mong. en Ponos. *unap*, Sumb. *una*, (voor *unap*), Bent. *onop*. Aangezien *unahi* een meervoud of collectiefbegrip is, kan de *i* in 't Mao. het met *an* synonieme aanhechtsel zijn, terwijl in Sam. *unafi* hetzelfde woordje in zijne rol van transitiefvormer optreedt. Men zou ook aan eene verandering van substantief en werkwoord kunnen denken, doch in geen geval mag men *unafi*, *unahi* voor een secundairen wortel houden.

In de tweede plaats komen in aanmerking woorden die zich van 't standpunt van 't Pol. als eenvoudige stammen voordoen, doch in werkelijkheid het *i* van bepaalde transitieven bevatten. Daartoe behoort Mao. *kite*, zien (tr.) = Jav. *ningal-i*, Sam. *ite*, voorspellen<sup>1</sup>, Tahiti *ite*, zien, Hawaï *ike*. Dit bevat *kita*, *ita*, zien (intr.), Tag., Bis. *kita*, Jav. *kiṭa*, in was-*kiṭa*, Mlg. *hita*, Bug. *makita*, *mita*, *ita*, Dag. *gitan*, *mitä*, *itä*, enz. (vgl. woordenlijst), met affix *i*, waardoor 't woord duidelijk transitief wordt.

Een meer samengestelde vorm, als stamwoord behandeld, is Mao. *whangai*, voeden, eig. voedsel geven aan, vormelijk = Jav. *pangan-i*; men kan *ngai* hier niet op gelijke lijn stellen met *kai* en *wha* voor het factitieve *pa*-aanzien, want met dit laatste *pa* zou het geheel luiden: *whakai*.

Ook met het achtervoegsel *-an* afgeleide woorden hebben geheel en al 't karakter van eenvoudige stamwoorden aangenomen; o. a. Sam. *alofa*, genegen zijn; genegenheid, liefde; Mao. *aroha*. Dit is eigenlijk niets anders dan de naamwoordsvorm van Jav. *ngarēpi*, en vormelijk identisch met *arēpan*, O. J. *harēpan*; het F. *ngaro* en *ngarova* veronderstellen als stam *karēp* en *karēpan*; *ngarova*, *ngarovi* is wat den ten grondslag liggenden, reeds afgeleiden stam aangaat, te vergelijken met *kinawruhan*, *ngawruhi*; *ngawasani*, van 't afgeleide *kawasa*, O. J. *kawaça*, uit M. P. voorvoegsel *ka* en Skr. *waça*, macht; enz. Zoodra achter het secundaire grondwoord *alofa* de *i* ter aanduiding van veelvuldigheid der handeling aangehecht wordt, komt de afgevallen sluiters *weêr* voor den dag; dus Sam. *fe-alofan-i*, elkander beminnen.

Het is niet wel doenlijk overal een scherpe grenslijn te trekken tusschen woorden waarin de beteekenis van de affixen *an* en *i* verdonkerd is en andere, waarin hun kracht min of meer gevoeld wordt, al zijn dezulke die 't verst aan beide kanten van de grenslijn verwijderd staan, gemakkelijk ge-

<sup>1</sup> Vgl. IJslandsch *spá*, voorspellen, met Duitsch *spähen*, en ons *Ziener*.

noeg te herkennen. Met dit voorbehoud, geloof ik te mogen beweren dat in de aanstonds te vermelden gevallen de kracht der bedoelde affixen nog voelbaar is.

Ten ruwe kan men als regel stellen dat het gebied van *i*, ter afleiding van bepaalde transitieven, ruimer is in 't Pol. dan in 't F., omdat *i* in 't actief van bepaalde transitieven, ruimer is in 't Pol. dan in 't F., omdat *i* in 't actief gebruikt wordt, ook daar waar 't F. an vereischt. Het verbroken evenwicht tusschen F. en Pol., als ik mij zoo uitdrukken mag, wordt evenwel eenigermate hersteld in zooverre in het Pol. de verbaaladjectieven, die in 't Mao. vooral als gerundieven <sup>1</sup> dienst doen, gewoonlijk met behulp van -an gevormd en onvergelykelyk ruimer toegepast worden dan in 't F. Wij hebben gezien dat in 't F. alleen zulke passief-adjectieven op an bewaard zijn die een substantief tot stamwoord hebben, o. a. *ðangina*, te vergelijken met Skr. *tārakita*, Nederl. *gebloeid* e. dgl. Nu, in 't Pol. is dit evenzeer het geval: van pō, nacht (stam pongi) komt pongi-a, door den nacht overvallen, = Jav. *kěwěngen* (voor *kěwěngian*), behoudens de voorvoeging van *kě*, evenals *ðangina*, Sam. *angina* = Jav. *kanginan* is. Zoo ook zegt men in 't Sam. foto-a, door een schicht getroffen, omdat dit afgeleid is van 't substantief foto, schicht. Het is onnoodig deze voorbeelden te vermeerderen. Bij woorden als Sam. *iù*a, geëindigd, ten einde; *longo*-a, wat gehoord wordt, e. dgl. zou men in twijfel kunnen staan of *iù* en *longo* als nw. of als wkw. op te vatten zijn, doch van Pol. standpunt maakt dit geen verschil; Mao. *rangona* <sup>2</sup> zou een bijvorm van 't vorige kunnen wezen met ephelkystische *u*. Een Sam. *longona* wordt opgegeven in den zin van «hooren», en de variëteit *langona* in dien van «bespeuren»; zonder nauwkeuriger kennis van 't spraakgebruik kan men niet bepalen of dit met een Jav. *rungonan*, goed van gehoor, of met eene andere afleiding te vergelijken is.

Soms heeft het den schijn alsof -a ook het actief van transitieven vormt, bijv. *faà-nimoaïna* <sup>3</sup>, ver verwijderen. Doch dit heeft zijn oorzaak daarin,

<sup>1</sup> Volgens de opvatting van Williams in de in zijn Diet. (2<sup>e</sup> dr. 1852) voorafgaande Grammar, p. XXXIII, als imperatief: «The Passive form is generally used to express the Imperative Mood, as: *karangatia-e koe te tamaiti*. Hierop is aan te teekenen dat *karangatia* niet «de passiefvorm», maar een passiefvorm is, en dat door voorvoeging bijv. van *i*, het karakter van imperatief verdwijnt; *i karangatia* beteekent «is geroepen geworden».

<sup>2</sup> De *a*, evenals in Sam. *langona*, dat de eenigszins gewijzigde beteekenis van «bespeuren» heeft, veronderstelt eene andere uitspraak, die tot *longo* en het met *langona* synonieme *lalonga*, in dezelfde verhouding staat als O. J. *rěngö*, N. J. *rungu* tot N. J. *ðangët* en Mal. *dăngar*. Men ziet hoe overoud die variëteiten moeten wezen, als men ze op Java en in de Zuidzee tegelijk terugvindt.

<sup>3</sup> Wanspelling *\*aina* bij Violette (1879).

dat dit, gelijk andere dergelijke woorden, samengesteld is uit *faà*, maken, en *nimoa**ina*, verre gehouden wordende, ver weggevoerd, passief verbaal-adjectief van een *nimoa**i*, met *a* regelmatig afgeleid van *nimo*, verweg, uit het gezicht. De *a* drukt hier dus iets geheel anders dan een actief uit; het actieve karakter van de geheele samenstelling is een gevolg van 't voor-gevoegde woord *faà*, dat hier nauwelijks een prefix mag heeten. Niet minder transitief is *faà nimonimo* doen verdwijnen, hoewel er van iets transitiefs in 't adjectief of bijwoord *nimo* geen sprake kan wezen <sup>1</sup>.

Het aantal passieve verbaaladjectieven op *a*, zelfs indien men die op *ia*, waarover later meer, buiten rekening laat, is vrij aanzienlijk, en wel in alle dialecten. Vóór 't aanhechtsel vertoont zich nu eens de oude stam, hetzij onveranderd of met geringe wijziging van den sluiters; dan eens de nieuwere stam. Niet zelden wordt er van eene ephelkystische *n* of *ng* gebruik gemaakt. Zie hier eenige voorbeelden: *Mao. akona*, te onderrichten, van *ako*, Jav. *akon* <sup>2</sup>; *inua*, te drinken, Sam. *inua*, gedronken, van M. P. *inum*; Sam. *tanua*, te begraven, van M. P. *tanēm*; *Mao. katia*, gebeten, Sam. *àtia*; Sam., *Mao. tunua*, gebraden, te braden, van *tunu*; van secundaire wortels: Sam. en *Mao. tungia*, aan te steken, aangestoken; *Mao. tukia*, Sam. *tula*, geslagen, getroffen wordende, te slaan; *Mao. kainga*, te eten, enz., Sam. *àia* <sup>3</sup>; *Mao. kitea*, te zien, gezien wordende, Haw. *ikea* <sup>4</sup>. Achter transitieven op *i* en achter *aki* pleegt een ephelkystische *n* ingeschoven te worden: Sam., *Mao. uaina*, beregend wordende, van een niet opgegeven *uai*, beregenen, = Jav. *ngudani* <sup>5</sup>; Sam. *tapuina*, verboden, van *tapui*, verbieden; *Mao. ruakina*, uitgebraakt, van *ruaki*; Sam. *iùaina*, ten einde gebracht, van *iùai*, dat wel is waar niet opgegeven wordt, doch regelmatig gevormd is van *iù*, einde (vgl. woordenlijst); Sam. *nimoa**ina*, verre gehouden, in 't boven aangehaalde *faà nimoa**ina*, wegvoeren; enz.

In tegenstelling tot het F. bezigt het Pol. *i* voor 't actief der transitieven

<sup>1</sup> De Eerwaarde Pater Violette vertolkt *faà nimonimo* met «rejeter au loin»; ten bewijze haalt hij aan de woorden: *Faà nimonimo i le wasa loloa le pope sauā*, hetgeen de Protestanten zouden gebeden hebben bij de tijding van de aankomst der Roomsche zendelingen. Doch ook hierin zou men 't woord kunnen vertalen met «laat (hen) verdwijnen».

<sup>2</sup> De grammatische waarde van *a* in *Mao.* en *Jav.* is niet dezelfde, al mocht het eigenlijk één en hetzelfde woordje zijn; nauwkeuriger komt overeen de *ha* in Sund. *hakan*, secundaire wortel van *kan*, eten.

<sup>3</sup> De inlassching van de *ng* in 't *Mao.* is dus louter een middel om gaping te vermijden.

<sup>4</sup> Chamisso, Ueber die Hawaiische Sprache (1837), p. 41, houdt *ikea* voor een samen-trekking uit *ike-ia*, omdat hij in dwaling verkeert omtrent den echten vorm van 't aan-hechtsel.

<sup>5</sup> Williams beschouwt *uaina*, to be rained upon, als 't passief van *ua*, to rain. Uit zijne eigene vertaling blijkt dat het niet zoo is. Het Sam. *uā* «regenachtig» is natuurlijk het substantief *ua* + *an*.

in 'talgemeen. Voorbeelden van zulke actieven van het transitief zijn: Sam. solo i, omverwerpen, vernielen, van solo, instorten, neêrvallen; tapui, verbieden; faàpelepelei, begunstigen; motusi, scheuren, afbreken, van motu, afgescheiden, in twee gebroken <sup>1</sup>; enz. In een enkel woord heb ik *i* aangetroffen in een geval waarin ook het F. *i* zou gebruiken; namelijk in Mao. tanumi, uit het gezicht, eig. (voor 't gezicht) bedekt, van *tanum*, bedekken, begraven, enz.; kua tanumi ki tua «he is gone behind out of sight». Ik houd dit tanumi niet voor eene uitzondering op den algemeenen regel omtrent de aanhechting van *i* en an, maar voor een overblijfsel van de oudere syntaxis. De vormen op *i* zijn namelijk wel is waar in 'talgemeen voor 't actief der transitieven in gebruik, maar in bepaalde gevallen ook voor 't passief, althans in 't hedendaagsche Maori; thans geldt de regel dat na de woordjes na, ma, naku, nana, mana en me in plaats van 't eigenaardige verbaaladjectief op *a* optreedt de actieve vorm. Men zegt dus: horomia te rongoa, worde de medicijn geslikt; doch me horo te rongoa, de medicijn moet geslikt worden. Stel dat in vroeger tijd ook kua dezelfde constructie toeliet, dan zou daarmede verklaard zijn hoe tanumi in de boven aangehaalde zinsnede ook in passieve beteekenis voorkomt. Dat secundaire stammen op *i* in 't passief zonder verandering gebezigd kunnen worden, blijkt uit whangai, voeden, dat ook «gevoed» of «gemest» beteekent. Uit het Tahitisch kan men een passief tutui, verbrand, aanhalen uit eene zinsnede die luidt: te tiawaru raa e te tutui raa i to ratou mau fare <sup>2</sup>.

Misschien zal de aanmerking gemaakt worden dat ook woorden, op *a* uitgaande, zoowel actief als passief kunnen wezen; bijv. maka, werpen, en geworpen; kanga, vloeken, en gevloekt; panga, bergen, en geborgen; hanga, maken, en gemaakt. Doch 't passief panga en maka enz. onderscheidt zich van het actief pánga, máka <sup>3</sup> door 't accent: pangá, maká. Dit accent dus is een gevolg van de lengte der laatste lettergreep, en de

<sup>1</sup> Hiertoe zal ook wel behooren inui tino, verklaard, of liever verduisterd door Violette, die het Engelsche «to drench» (d. i. drenken, of nat maken) met «être tout mouillé, trempé» vertaalt. Natuurlijk is het «het lichaam natmakende», en dus niet «mouillé», maar «mouillants». Zoo is ook uluitino, tot het lichaam doordringende (van sterken regen), wat Violette wederom averechts vertolkt «être mouillé jusqu' aux os, en parlant d'une grosse averse (applied also to a great rain)» (i. v. ulu). Een regen dus die tot op de huid nat wordt!

<sup>2</sup> Buschmann, Textes Marq. et Taït. (1848), p. 24.

<sup>3</sup> Zoo verklaart Williams (2<sup>e</sup> dr. 1852) uitdrukkelijk in zijn Grammar, p. XXVI; toen hij zijn daarop onmiddellijk volgenden Dictionary liet afdrukken, was hij echter reeds vergeten wat hij in de Grammar gezegd had, want daar staan máka, pánga, e. dgl. in stede van maká, pangá, ook als passieven te boek.

lengte der *a* in pangá, enz. is ontstaan door de samenvloeiing van den uitgang *a* met affix *an*: panga + *a* wordt pangá.

De afwijkingen, die het Pol. taalgebruik in vergelijking met het Fidjische vertoont, zijn, op de keper beschouwd, onbeduidend en licht verklaarbaar. Eigenaardiger zijn de Pol. passiefverbaaladjectieven op *ia*. In de spraak-kunsten en woordenboeken wordt een indrukwekkend groot aantal van passiefuitgangen opgesomd: *ia*, *mia*, *sia*, *tia*, *fia*, en wat niet al. Dat al die schijnaffixen te herleiden zijn tot één, namelijk, *ia*, hetgeen met *a* in 't geheel twee uitmaakt, behoeft geen betoog meer. De vraag is alleen nog, hoe de onderlinge verhouding van die twee is. Hoe staat bijv. Sam. *tanua*, te begraven, tot *tanumia*, bedekt, bedolven; Sam. *inua*, gedronken, tot *inumia*, drinkbaar, Mao. *inumia*, te drinken (zij het); Sam. *soloa*, ingestort, van *solo*, instorten, inzakken, tot *soloia*, vernield, van *soloj*, vernielen, omverwerpen. Het is niet te ontkennen dat het spraakgebruik eenig onderscheid tusschen die vormen maakt, en zoo ook al in gewestelijk Mao. in plaats van *makā* en *pangā* in zwang is *makaia* en *pangaia*<sup>1</sup>, dan legt dit feit<sup>2</sup> geen gewicht in de schaal, te minder omdat het ons gebleken is dat de autoriteit, aan wie wij de mededeeling verplicht zijn, niet eens een vermoeden had van 't onderscheid tusschen «regenen» en «beregennen», zoodat hij een Mao. *ua in a* zonder de minste aarzeling voor een passief van *ua* aanzag; evenmin begreep hij dat Mao. *mahara-tia*, «thought upon» niet onmiddellijk behoort bij *mahara* «to think», hoewel toch ook in 't Engelsch «to think upon» en «to think» kennelijk verschillen. Wel daarentegen moet erkend worden dat nu en dan de vorm op *ia* volkomen hetzelfde uitdrukt als die op *ina*. Zoo wisselt Sam. *folongia*, Mao. *horomia*<sup>3</sup>, te zwelgen, in te slikken, ingeslikt, met Sam. *foloina*; Sam. *alofaina*, bemind, enz., Mao. *arohaina*, met Sam. *alofangia*, Haw. *alohaia*<sup>4</sup>.

In verreweg de meeste gevallen, schoon niet altijd, verschilt de stamvorm vóór *ia* van dien vóór *a*, en wel in diervoege dat de eerste de oudere gedaante bewaard heeft. Volgt daaruit met noodzakelijkheid dat de verbaaladjectieven op *a* jonger zijn dan die op *ia*? Geenszins, want het zou wel eens kunnen wezen dat een *inumia* bijv. volstrekt niet van *inu* afgeleid ware, maar van een transitief *inumi*. Om dit duidelijker te doen uitkomen, laat ik hier eenige voorbeelden volgen: Sam. en Mao. *tanumia* van M. P. *tanēm*; Mao. *tatakia*, te kloven, van M. P. *tatak*; Mao. *atohia*, met een

<sup>1</sup> Williams, Gr., p. XXVI.

<sup>2</sup> Ook in 't Hawaii: *hanaia* (Chamisso, Ueber die Hawaiische Sprache, 1887, p. 40).

<sup>3</sup> Men ziet dat de nasalen verwisseld worden.

<sup>4</sup> Chamisso, Ueber die Haw., p. 40; voorbeeld: *alohaia kakou e Jesu*, wij worden van Jezus bemind.



dak te voorzien, van M. P. atëp; in 't Sam. zou het atofia moeten luiden, doch dit wordt niet opgegeven; Sam. tangofia, wat men aanraakt<sup>1</sup>, Mao. tangohia, aan te pakken, te nemen, van een M. P. tanggëp, O. en O. J. tanggap; Mao. unuhia, uit de scheede getrokken, van M. P. unus; soms is de eindmedeklinker gewijzigd op de bekende manier: Mao. matakuria, gevreesd, te duchten, doch Sam. met den onveranderden sluiters: ma-taùtia. Meermalen is, vooral in 't Mao., de sluiters weggevallen en vervangen door een klinkerscheider, inzonderheid door de *t*; ook achter stammen op eenen klinker ontmoet men die *t*. Voorbeelden zijn: Mao. mahangatia, te strikken, van mahanga, vormelijk = Jav. pasangan, doch juist gezegd is mahangatia afgeleid niet van mahanga, maar van een transitief mahangati, feitelijk Jav. masangi, (eenen vogel, enz.) een strik spannen; Mao. hiakaitia, wat men wenscht te eten, wat men lust, van kai, d. i. secundaire wortel kani; men merke op dat hiakai, Sam. fiaai, «honger hebben» beteekent, dus intransitief is, terwijl hiakaitia het passief verbaaladjectief of deelwoord van een transitief is; hiakaiti is niets anders dan het transitief van hiakai. Van Mao. aha, wat?, M. P. apa, komt ahatia, onvertaalbaar in onze taal; het is het passief van «wat (iemand) aandoen»; men zou het kunnen omschrijven met «hoe behandeld». Dit ahatia is evenmin onmiddellijk van aha «wat? doen» afgeleid als uaina, beregend, van ua, regenen; het is het passief van een verloren of niet opgegeven ahati, uit aha + klinkerscheider *i* + affix *i* «aan» ter vorming van eene soort transitieven. Kortom, Mao. aha, is feitelijk Jav. ngapa «wat doen», «met wat? bezig zijn»; ahati, Jav. ngapani «wat? doen aan»; 't Jav. ngapakake, «wat? doen met», ontbreekt in 't Maori. Het Sam. heeft een bijvorm afaina, hetgeen na het boven reeds opgemerkte omtrent die afwisseling niet meer kan bevreemden; afaina is volkomen zoo gevormd als Mao. uaina, beregend<sup>2</sup>. Soms treft men gelijkwaardige vormen, den eenen met, den ander zonder ingelaschte letter; bijv. Sam. amutia en amuia, gezegend; Sam. inosia, hatelijk, veraschuw; Mao. kinongia, gehaat; terwijl kino «slecht zijn» is<sup>3</sup>. Ook in a

<sup>1</sup> Dit -fia, dat natuurlijk zich overal vertoont waar de stam op -f uitgaat, geeft Violette aanleiding tot de averechtsche opmerking in zijn woordenboek (1879): «Fia, sert à former le passif de certains verbes: tago, tagofia, etc.»

<sup>2</sup> Violette heeft niets van de eigenlijke beteekenis van afaina begrepen, blijkens zijne verklaring: «Afaina, de afā, blessé, en danger, (hurt, injured), ne s'emploie qu' interrogativement et négativement».

<sup>3</sup> De *i*<sup>0</sup> van 't Sam., al strookt ze niet met de *ki*<sup>0</sup> van 't Mao. kan in orde zijn, dewijl het stamwoord met O. en N. J. ünés verwant is (vgl. Sam. anusia = inosia); hetzelfde geval doet zich voor bij Sam. ite, tegenover Mao. kite. Intusschen lijkt Sam. inosia wel wat verdacht, omdat «haten» ino = Mao. kino luidt.



en ia kunnen als wisselvormen voorkomen. Mao. hopukina of hopukia, te pakken.

De feiten, waarop hier de aandacht gevestigd wordt, zijn voldoende om ons te overtuigen dat er in 't geheel geen aanhechtsel ia bestaat. Wat men daarvoor heeft aangezien is het gewone affix an achter afgeleide transitieve werkwoorden op *i*. In *u + a* geeft *inua*; *inumi + a* levert *inumia* op. Wat in *a* betreft, dit bestaat eveneens uit affix an voorafgegaan door eene ephelkystische *n* achter een afgeleid woord op *i*, of kan aan eene omzetting zijn ontstaan te danken hebben; *alofaina* zou zeer wel uit *alofania*, — waaruit ook *alofangia* gesproten is —, te verklaren zijn. De beslissing in dezen is daarom moeielijk, omdat *alofa*, ouder *alofan*, strikt genomen geen transitief is, doch wel eens als zoodanig geconstrueerd wordt. Als transitief zou men *alofani* (*alofangi*) verwachten naar het voorbeeld van *tanumi*; nu valt de *n* tusschen *a* en *i* herhaaldelijk uit, o. a. in *aitu* voor *anitu*, zoodat behalve *alofani*, *alofangi*, een vorm *alofai* mogelijk is. Uit zulk een *alofa(n)i* zal na toevoeging van affix *ap*, zonder ephelkystische *n*, een *alofa(n)ia*, Haw. *alohaia* voortkomen, met de ingelaschte letter: *alofaina*.

Alle passieven op schijnaffix *ia* behooren dus bij zulke afgeleide werkwoorden, die krachtens de wijze hunner vorming transitief *moeten* zijn; hetgeen niet wegneemt dat een tal van eenvoudige werkwoorden transitief *kunnen* zijn. In ettelijke gevallen is het onderscheid in beteekenis tusschen de eenvoudige transitieven en die op *i* zeer gering. Men vergelijke eens, om een enkel voorbeeld te nemen, het Jav. *měṇḍēm*, begraven, bedelven, met *měṇḍēmi*, ergens begraven, en men zal het niet vreemd vinden dat Sam. *tanua* en Mao. *tanumia* beide met «begraven, of te begraven» vertaald worden. Ook is in 't oog te houden dat in 't Pol. en F. de eenvoudige werkwoordsstam, in geval hij met een volgend onbepaald object eene soort samenstelling aangaat, niet het affix aanneemt; dus F. *bulu uvi*, obi's poten, of wat men nog beter in onze taal met «obipoten» zou kunnen uitdrukken. Dat alles maakt dat de vormen op *ia* of *ina* niets anders schijnen uit te drukken dan het passief der eenvoudige werkwoorden, hoewel ze in werkelijkheid in eene andere verhouding tot deze staan. Ik zal trachten dit met een voorbeeld duidelijker te maken. Een Sam. *ulu* (Jav. *surup*) *fale* is, in onze taal overgezet: een huis of huizen ingaan. Wil men dit in het passief omzetten, dan kunnen wij niet «een huis wordt ingegaan» bezigen, evenmin het Sam. *ulua le fale*; het moet worden *ulufia*, d. i. feitelijk N. Jav. *di-surup-i*, niet *di-surup*. *Ulufia* is, zooals men à priori bevroeden kan, niet alleen «entré», maar ook (hij) in wien iets (bijv. een doorn) ingedrongen is, N. Jav. *kasurupan*, Skr. *āviṣṭa*; in 't Nederlandsch, Latijn,

Grieksch, enz. onvertaalbaar. Naast ulufia is in gebruik ulu-ia, hetwelk den jongeren vorm des wortels vertoont, nl. ului, indringen, Skr. āviṣ; ului-tino, in 't lichaam indringen, zegt men van eenen boozen geest; uluia of ulufia heeft dus zeker eenmaal ook «bezeten (door een geest)», N. J. kasurupan beteekend, en doet dat vermoedelijk nog, ofschoon het woordenboek alleen de samengestelde uitdrukking ului-tino-ina geeft.

Dit ului-tino-ina is een goed voorbeeld hoe samen koppelingen behandeld worden als stamwoorden en dus aanhechtsels achter zich kunnen krijgen. Op gelijke wijze komt van fale è se, ander huis, met affix a n: fale è sea, afzonderlijk gehuisd; van a we, geven, en è se, a we è sea, aan anderen of vreemden geven; uit a we en wale, verkeerd, a we wale a, slecht befaamd. Zoo ook in 't Hawaïi: haa wi-hou-ia, op nieuw gegeven, van haa wi, geven, gift, en hou, nieuw<sup>1</sup>. Deze Pol. gewoonte, om samengekoppelde uitdrukkingen als stamwoorden te behandelen, is tevens de sleutel van zulke afleidingen als inumia, tangofia, Mao. unuhia, Sam. ulufia, matakùtia, Mao. matakuria, e. dgl. Men heeft de afgeleide werkwoorden op *i* beschouwd als gewone stammen op *i*. Evenals bijv. 't Jav. achter naamwoorden op *i*, als wēngi, het affix a n aanvoegt in kawēngen, en 't Sam. hetzelfde doet in pongia, zoo gaat het laatste, en 't Pol. in 't algemeen, te werk bij afgeleide woorden op *i*. Er was hiertoe te gereeder aanleiding omdat de taal ettelijke secundaire wortels op *i* bezat, zooals tuki, kai, tungi, en dgl. Na kite en dgl. is de vorm van 't affix, zooals te verwachten was, *a*, want de *i* is in kite vervat. Daar van de vormen met het schijnaffix ia geen spoor in 't F. te ontdekken is, dagteekenen ze vermoedelijk na de scheiding van F. en Pol.

Eene andere eigenschap van 't Pol., waardoor het zich kenmerkend van 't F. onderscheidt, is het bezit van abstracta op anga of nga. Dit anga of nga komt toevalligerwijze in waarde vrij wel overeen met onzen uitgang-ing, bijv. in *vergadering*, dat naar gelang van omstandigheden 't vergaderen, of tijd en plaats van vergaderd te zijn, te kennen geeft. Daarenboven vervult anga of nga achter adjectiefstammen de functie van ons-heid, -te.

In de wijze waarop anga of nga aangehecht wordt, heerscht groote verscheidenheid en weinig regelmaat; het gaat er meê als met het Engelsche ness, dat achter alle mogelijke stammen gevoegd wordt en zich als suffix voordoet. De volgende voorbeelden zou men naar willekeur kunnen vermeerderen.

Sam. en Mao. tununga, het braden, enz., van tunu, M. P. tunu; Sam. inumanga, teug, potio, Mao. inumanga, het drinken; Sam. tanunga,

<sup>1</sup> Chamisso, Ueber die Haw. Spr. (1837), 41, waar de bestanddeelen van den woordvorm te onrechte gescheiden worden.

begraving, *tanumanga*, ingegraven einde, bijv. van eene zuil; Mao. *tanumanga*, begrafenis, en begraafplaats; Mao. *uanga*, tijd van regenen, van *ua*, Mal. *hudjan*; Mao. *tuituinga*, 't naaien, Sam. *tuinga*, 't steken (vgl. Duitsch *sticken* met ons *steken*, *stikwerk*), van *tui* (zie woordenlijst); Sam. *alofanga*, liefdebetuiging, van *alofa*; *fealofananga*, wederzijdsche liefdebetuiging, van het wederkeerige *fealofani*; Sam. *tangisanga*, smeekgebeden, Mao. *tangihanga*, tijd of plaats van schreien, van M. P. *tangis*; Mao. *tangohanga*, het nemen, huwen, huwelijksfeest; Mao. *whangainga*, 't voederen, voeden; Sam. *aōnga*, les, school, doch Mao. *akonga*, geleerde, van *aō*, *ako*, leeren, *docere*; *aōaō*, leeren, *discere*; Sam. *aōainga*, berisping, van *aōaī*, berispen over; Mao. *whakaponotanga*, het gelooven, voor waar houden, van *whakapono*, grondwoord *pono*, O. en N. Jav. *bēnēr*; Mao. *ruakitanga*, het misselijk zijn, braking, van *ruaki*, Sam. *luaī*; Sam. *faāolatanga*, redding, doch Mao. *whakaoranga*, van *faāola*, *whakaora*, redden (vgl. woordenlijst onder *ola*, en F. *bula*); Mao. *whakaotinga*, 'teindigen, jongste kind, van *whakaoti*, Sam. *faāoti*, eindigen, besluiten; Sam. *iūnga*, einde, besluit, van *iū*, einde nemen (Mal. *ekor*); Sam. *fanaunga*, voortbrenging (van *kroost*), maar ook 'kroost', Mao. *whanautanga*, voortbrenging, en *whanaunga*, bloedverwant.

Achter stammen van adjectieven komt, zooals gezegd, *anga* of *nga* overeen met onzen uitgang *-heid*, of *-te*, en Engelsch *-ness* of *-th*: Mao. *kinonga*, 'badness', van *kino*, slecht; *itinga*, 'smallness', van *iti*, klein; *mahanatanga*, warmte, hitte, van *mahana*, M. P. *mapanas*, warm; *nuinga*; *grootheid*, van *nui*, groot.

De oorsprong van dit *anga*, zwakker uitgesproken: *nga*, is niet moeilijk op te sporen, als men er op let dat een *inumanga* ook 'teug, potio'; *aōnga* ook 'school'; *tanumanga* 'het bedolvene' beteekent. Het is eenvoudig het overbekende M. P. *an*, waarnaast in bepaalde gevallen *ən*, *n* geduld wordt, o. a. in zulke afleidingen als O. J. *karatun* en *karatwan*, koninkrijk, heerschappij; Bug. *əng*, *ng*, naast *ang*<sup>1</sup>. De uitgang *a* is een zuiver phonetische naslag, dien men, uit den aard der zaak, voornamelijk in *die* talen zal vinden welke de meeste neiging vertoonen om eindmedeklinkers te versloffen: het is een middel om die versloffing te voorkomen overal waar voor het taalgevoel het behoud van den medeklinker noodzakelijk schijnt. Typisch ten opzichte van den naslag eens klinkers is 't *Makassaarsch*, al is de slofheid in de uitspraak der sluitmedeklinkers in deze taal niet zóó groot, dat ze zelfs nasalen zou afwerpen. Het *Malagasi* daarentegen heeft wel degelijk eene toegevoegde *a* ook na nasale uitgangen: *worong*,

<sup>1</sup> Zie Matthes, Boeg. Spr. (1875), § 108, vgg.

vogel, enz. nemen noodzakelijk eene *a* achter zich, en de naslag van *ra*, of liever de lingualiseering van een sluitende *t* tot *ʈ*, welke *ʈ* overgaat in *tr*, gelijk *ʈ* wordt *dr*, is een gevolg van dezelfde taalneiging. In 't Sang. in de naslag *ẽ*; het Sang. is daarom afzonderlijk te vermelden, omdat het zekere keuze toelaat in 't al of niet gebruiken van de *ẽ*; eindmedeklinkers, behalve de nasalen *n* en *ng*, worden niet geduld, doch men heeft de keuze tusschen afwerping van den eindmedeklinker en het behoud er van; in dit laatste geval moet *ẽ* als steun toegevoegd worden.

Hetzelfde Sang. gebruikt naar verkiezing als sluitende nasaal *n* of *ng*, zooals het valt, de laatste evenwel bij voorkeur. Eigenlijk bestaat over 't gansche M. P. taalgebied de neiging om eene sluitende *n* als *ng* uit te spreken, en in 't Bug. en Mak. is het eene wet geworden dat *n* dan in *ng* overgaat. Het Pol. in *umanga* is dus niets anders dan Mal., Jav., Ibn. in *uman*, en iets ouderwetscher nog dan Mak. in *ungang*, en Bug. in *ungẽng*, in zooverre het den ouden medeklinker van den stam onveranderd bewaard heeft. Op denzelfden trap als Mak. in *ungang*, *tanẽngi* (voor *tanẽmi*), en dgl. staat bijv. Sam. *folongia*, te slikken, terwijl Mao. *horomia*, wat de *m* betreft, ouder is, en evenzeer het Sam. *folomanga*, wat ingeslikt wordt<sup>1</sup>. Over de afwisseling tusschen *nga* en *anga*, O. J. *n* en *an*, Bug. *ẽng* (*ng*) en *ang* (uit *ẽn*, 'n en *an*) is reeds gesproken; hier wil ik alleen er nog aan toevoegen dat de toepassing welke het Pol. van *nga*, *anga* maakt in allerlei opzichten eene treffende overeenkomst vertoont met die van *ang*, *ẽng* in 't Bugineesch; het eenigste noemenswaardige onderscheid is dit, dat het Bug. in veel gevallen behalve het affix *n*, nog voorvoegsels, *p* en *a*, vereischt. Ter staving van het hier geuite oordeel verwijs ik naar de voortreffelijke spraakkunst van Matthes (1875), § 108, vgg.

Hiermede zal ik van de achtervoegsels afstappen, om over te gaan tot eene vergelijkende beschouwing van de wijze waarop in 't F. en Pol. werkwoordelijke vormen verbonden worden met voornaamwoorden en andere rededeelen, om datgene uit te drukken wat in 't Idg., Ural-altaïsch, Semitisch-Hamitisch, Dravidisch, enz. door vervoeging geschiedt.

<sup>1</sup> Aangezien *ng* feitelijk eer sterker dan zwakker is, vergeleken met *n* en *m*, komt men tot de gevolgtrekking dat de tegenwoordige uitspraak der *ng*, al is ze meer dan 1000 jaar oud, toch niet de oorspronkelijke is. De *ng* moet zich ontwikkeld hebben uit een *Anu-svāra*, de Fransche *n* in *bon*, enz. De wijziging, en wel verzwakking, eener sluitende *m* en *n* moet zeer oud wezen, en zoo laat het zich ook verklaren hoe de populaire uitspraak, om zoo te zeggen, eener sluitende *n* als *ng* thans zoo wijdverbreid is over 't M. P. taalgebied.

(*Vervolg in Deel V.*)

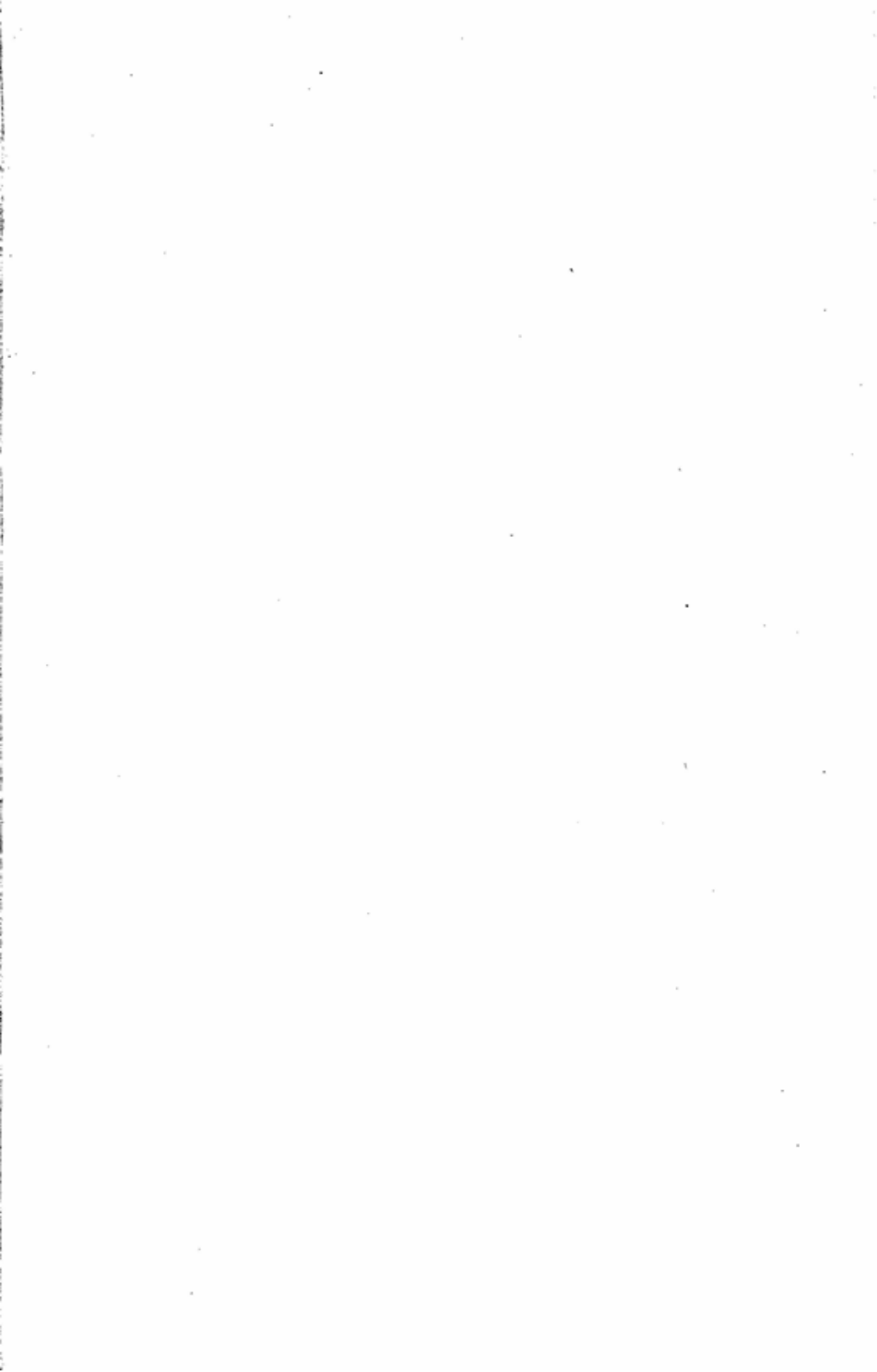


CORRIGENDUM:

p. 225, r. 17: voor Mahāvamsa, *lees* Mahāhamsa.

---

60



2/20/20

*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY  
GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI

Please help us to keep the book  
clean and moving.

---